

NIGEL WARBURTON

A FILOZÓFIA



RÖVID TÖRTÉNETE



„Nigel Warburton könyvének varázsa abban rejlik, hogy mindenki számára érthető... Különleges tehetsége van a bonyolult problémák feloldásához.”

Nigel Warburton

A filozófia rövid története

Kossuth Kiadó

Tartalom

- [1. FEJEZET Az ember, aki túl sokat kérdezett Szókratész és Platón](#)
- [2. FEJEZET Igaz boldogság Arisztotelész](#)
- [3. FEJEZET Semmit sem tudunk Pürrhón](#)
- [4. FEJEZET A kerti ösvény Epikurosz](#)
- [5. FEJEZET Ne törődj vele! Epiktétosz, Cicero, Seneca](#)
- [6. FEJEZET Ki mozgatja a szálakat? Szent Ágoston](#)
- [7. FEJEZET A filozófia vigasztalása Boëthius](#)
- [8. FEJEZET A tökéletes sziget](#)
[Szent Anzelm](#)
[és Aquinói Szent Tamás](#)
- [9. FEJEZET A róka és az oroszlán Niccolò Machiavelli](#)
- [10. FEJEZET](#)
[Magányos, szegényes, csúnya,](#)
[állatias és rövid](#)
[Thomas Hobbes](#)
- [11. FEJEZET Talán álmodom? René Descartes](#)
- [12. FEJEZET Kérem a téteket! Blaise Pascal](#)
- [13. FEJEZET A lencsecsiszoló Baruch Spinoza](#)
- [14. FEJEZET A herceg és a cipész John Locke és Thomas Reid](#)
- [15. FEJEZET Elefánt a szobában George Berkeley \(és John Locke\)](#)
- [16. FEJEZET Minden világok legjobbika? Voltaire és Gottfried Leibniz](#)
- [17. FEJEZET A képzeletbeli órásmester David Hume](#)
- [18. FEJEZET Szabadnak születünk Jean-Jacques Rousseau](#)
- [19. FEJEZET](#)
[A valóság rózsaszín szemüvegen át](#)
[Immánuel Kant \(i\).](#)
- [20. FEJEZET](#)
[Mi történne, ha mindenki](#)
[ezt tenné? Immánuel Kant \(ii\).](#)
- [21. FEJEZET Üdvösség a gyakorlatban Jeremy Bentham](#)
- [22. FEJEZET Minerva baglya Georg W. F. Hegel](#)
- [23. FEJEZET A valóság sejtelme Arthur Schopenhauer](#)
- [24. FEJEZET Felfelé törni John Stuart Mill](#)
- [25. FEJEZET Értelem nélküli terv Charles Darwin](#)
- [26. FEJEZET Az élet áldozatai Søren Kierkegaard](#)

27. FEJEZET

Világ.proletárjai,
egyesüljete!

Karl Marx

28. FEJEZET És akkor mi van? C. S. Peirce és William James

29. FEJEZET Isten halála Friedrich Nietzsche

30. FEJEZET Álcázott gondolatok Sigmund Freud

31. FEJEZET

A jelenlegi francia király
kopasz?

Bertrand Russell

32. FEJEZET Pfuj! Hurrá! Alfred Jules Ayer

33. FEJEZET A szabadság.gyötrelme

Jean-Paul Sartre,

Simone de Beauvoir

és Albert Camus

34. FEJEZET A nyelv bűvöletében Ludwig Wittgenstein

35. FEJEZET

Az ember,

aki sosem kérdezett

Hannah Arendt

36. FEJEZET Tanuljunk a hibáinkból! Karl Popper és Thomas Kuhn

37. FEJEZET

Az elszabadult vonat

és a nem kívánt hegedűs

Philippa Foot

és Judith Jarvis Thomson

38. FEJEZET Tudatlan igazságosság John Rawls

39. FEJEZET

Gondolkoznak-e

a számítógépek? Alan Turing és John Searle

40. FEJEZET Modern kullancs Peter Singer

Név- és tárgymutató

Impresszum

1. FEJEZET

Az ember, aki túl sokat kérdezett

SZÓKRATÉSZ ÉS PLATÓN

Körülbelül 2400 évvel ezelőtt élt egy athéni férfi, akit halálra ítélték, amiért túl sok kérdést tett fel. Előtte is léteztek már filozófusok, de Szókratész volt az, akivel a téma igazán előtérbe került. Ha a filozófiának van védőszentje, hát Szókratész az.

Pisze, tömzsi, kissé ápolatlan és némileg furcsa: Szókratész nem volt képes beilleszkedni. A csúnya és gyakran mosdatlan testben azonban briliáns elme és hatalmas karizma lakozott: minden athéni egyetértett abban, hogy sosem láttak hozzá hasonlót, és valószínűleg a továbbiakban sem mutatkozik erre valami nagy esély. Egyedi volt – és hihetetlenül idegesítő. Olyannak látta magát, mint a lovakat körülrongó legyek, amelyeknek igen kellemetlen csípésük van: böglyöknek. A böglyök bosszantók, de a csípésük nem rejt különösebb veszedelmet – bár ezzel nem minden athéni polgár értett volna egyet. Egyesek szerették, mások pedig veszélyes elemként kezelték.

Fiatalkorában a peloponnészoszi háborúban a spártaiak és szövetségeseik ellen bátorságával tüntette ki magát, középkorúként pedig a piactér környékén szöszmötölt, időről időre feltartóztatva a dolgukra siető polgárokat, hogy különös kérdéseket tegyen fel nekik. Nagyjából ennyit tett – de az általa feltett kérdéseknek olyan élük volt, mint a késnek. Egyenesnek, lényegre törőnek tűntek – de nem azok voltak.

Jó példája ennek az Euthüdémoszsal folytatott társalgása. Szókratész azt kérdezte tőle, hogy a félrevezetés erénytelen cselekedet-e, Euthüdémosz pedig azt válaszolta, hogy természetesen az – úgy gondolta, hogy ez teljesen nyilvánvaló. Szókratész viszont erre egy újabb kérdéssel válaszolt: mi van akkor, ha egy barátod nagyon rosszul érzi magát, és félő, hogy megölné magát, hacsak el nem lopod a kését? Félrevezetés lenne-e ez? Természetesen igen, de nem *erényesebb* cselekedet-e, ha így cselekszünk, mint ha másként tennénk? Jót teszünk,

nem rosszat, mégis félrevezetjük a másikat. Igen – mondja Euthüdémosz, aki előtt most már minden kapu bezárult. Szókratész egy okos ellenpéldával megmutatta neki, hogy az általa felállított általánosítás – vagyis az, hogy mindenki, aki félrevezet másokat, az rossz – nem alkalmazható minden szituációra. Euthüdémosz ezt mind ez idáig nem vette észre.

Szókratész újra és újra demonstrálta, hogy azok, akikkel a piactéren találkozott, nem igazán azt gondolták, amire gondoltak. Egy katonai vezető teljes meggyőződéssel állíthatja a beszélgetés elején, hogy ismeri a „bátorság” fogalmát, húsz perc után azonban, amit Szókratész társaságában tölt, teljesen össze fog zavarodni. A Szókratésszel kapcsolatos élmények igazán zavarba ejtőek lehetnek: az ókori gondolkodó szerette feszegetni azokat a határokat, ameddig partnerei megértése elérhetett, és előszeretettel vonta kétségbe azokat a feltételezéseket, amelyekre az életüket alapozták. Minden olyan párbeszédet, amelynek végén a partner belátta, hogy milyen keveset is tud, sikerként könyvelt el – sokkal jobb eredményként, mint ha valaki úgy hinné, hogy megértett valamit, amikor ez meg sem történt.

Azokban az időkben Athénban a gazdagok fiait a szofistákhoz küldték tanulni. A szofisták igen okos tanárok voltak, akik a beszéd tudományára oktatták a fiatalokat – méghozzá elég borsos áron. Szókratész ezzel szemben semmit sem számított fel a szolgálataiért, sőt azt állította, hogy semmit sem tud – márpedig így hogyan is tudna bármit is tanítani? Mindez nem gátolta meg a diákokat abban, hogy felkeressék és meghallgassák a beszélgetéseit – de mindez a szofisták körében nem szerzett neki túlságosan nagy népszerűséget.

Egy nap Szókratész barátja, Khairephón Delphoiba ment Apollón orákulumához. Az orákulum egy bölcs öregasszony, egy szibilla volt, aki megválaszolta a látogatók kérdéseit. A válaszai általában valamilyen rejtvény formájában érkeztek: „Létezik-e olyan ember, aki bölcsebb Szókratésznál? – kérdezte Khairephón. – Nem – érkezett a válasz –, senki sem bölcsebb Szókratésznál”

Amikor Khairephón elmesélte Szókratésznek, amit hallott, az elsőre el sem hitte – ez a hír igazán összezavarta őt. „Hogy lehetnék a legbölcsőbb ember Athénban, mikor oly keveset tudok?” – tépelődött. Éveken át kérdezősködött, hogy valaki magánál bölcsebbre találjon. Végül rájött, mire gondolt az orákulum, és arra is, hogy igaza volt: sokan

igen jól csinálták, amit csináltak – az ácsok jól ácsoltak, a katonák pedig jól verekedtek, de egyikük sem volt igazán bölcs. Nem igazán tudták, mit is tesznek.

A „filozófus” szó gyökerét a görög „bölcsség szeretete” kifejezés adja. A nyugati filozófiai hagyomány – az, amit ez a könyv is követ – szintén az ókori görögségtől ered. Ez a gondolkodás pedig a világ nagy részén idővel elterjedt, s egy bizonyos ponton kereszteződött a keleti ideákkal is. Ennek a gondolkodásnak az értékei az érveken, az érvelésen és a kérdések feltevésén alapulnak, nem pedig azon, hogy valamilyen tekintély kijelentette bizonyos „tényekről”, hogy igazak. A bölcsség Szókratész számára nem azt jelentette, hogy egy csomó tényről tud, vagy azt, hogy miképpen kell végezni valamit: a bölcsség a létezésünk valódi megértését jelentette, mégpedig a megértés határainak megértésével együtt. A kortárs filozófusok többé-kevésbé ugyanazt teszik, mint Szókratész: komoly kérdéseket tesznek fel, az okot és az okozatot szemlélik, azokra a fontos kérdésekre keresik a választ, amelyeket a valóság természetével és azzal kapcsolatban fogalmazunk meg magunknak, hogyan is kellene élnünk. Szókratésztől eltérően azonban a modern filozófusok közel két és fél ezer évnyi filozófiai gondolkodásra támaszkodhatnak – ez a könyv pedig éppen ennek az időszaknak, a nyugati gondolkodás kulcsfontosságú szereplőinek a bemutatását tűzte ki célul. Annak a tradíciónak a bemutatását, amelyet maga Szókratész indított útjára.

Szókratészt a kérdések feltevése tette bölccsé, valamint az, hogy mindig képes volt egy vitában kiállni az ötletei mellett. Az élet, ahogy ő is mondta, csak akkor értelmes, ha belegondolsz, mit is teszel. A felügyelet nélküli lét normális egy marhacsordának, de az emberek esetében már kevésnek bizonyul.

Bár ez filozófusok esetében meglehetősen ritka, Szókratész sosem írt le semmit: számára a beszéd megelőzőbbnek tűnt, mint az írás. Az írott szóval nem lehet vitázni: nem képes további magyarázatra, ha nem érted, amit mond. A szemtől szembeni beszélgetés Szókratész szerint sokkal hatékonyabb: a párbeszéd során felmérhetjük, milyen a partner személyisége, és ehhez igazíthatjuk, hogy miképpen adjuk át azt az üzenetet, amelyet meg akarunk értetni vele. Miután idegenkedett az írástól, javarészt Platón, az éltanuló műveiből értesülhetünk a gondolatairól, és arról, hogy milyen ideákkal foglalkozhatott. Szókratész

párbeszédeinek nagyját Platón vetette papírra: ezeket ma platonikus párbeszédeként ismerjük, és nem csupán filozófiai, hanem legalább ugyanolyan rangú irodalmi kincseknek is számítanak: talán mondhatnánk azt is, hogy Platón korának Shakespeare-je volt. A dialógusok olvasása közben megsejthetjük, hogy milyen ember is lehetett Szókratész: azt, hogy mennyire okos volt, és azt is, hogy mennyire idegesítő.

Valójában mindez korántsem ilyen egyértelmű, mivel sosem tudhatjuk, hogy Platón Szókratész saját mondatait írja-e le egy-egy dialógusban, vagy pedig a saját gondolatait, amelyeket a Szókratésznek hívott karakter szájába ad.

Az egyik olyan ötlet, amelyet a legtöbben Platónnak, és nem pedig Szókratésznek tulajdonítanak, az, hogy a világ nem olyan, mint amilyennek látszik: jelentős különbségek állnak fenn a látszat és a valóság között. A legtöbbször közülünk a látszatot fogadják el valóságként: úgy hisszük, hogy értjük, miről van szó, de korántsem ez a helyzet. Platón úgy gondolta, hogy csakis a filozófusok látják, hogy milyen is a világ valójában – a valóság természetét a gondolkodás útján fogják fel, nem pedig az érzékek alapján.

Ennek alátámasztásaképpen alkalmazta Platón a barlanghasonlatot. Tegyük fel, hogy létezik egy képzeletbeli barlang, amelyben embereket láncoltak le úgy, hogy egy fal felé nézzenek. Nem látnak mást, mint röpke árnyakat, s ezt hiszik valóságnak – de ez nem a valóság. Mindaz, amit látnak, csupán tűz elé tartott tárgyak árnyai. Ezek az emberek az egész életükben azt hiszik, hogy ezek az árnyak képezik a valódi világot. Egyszer csak egyikük kiszabadul láncából, és a tűz felé fordul: először homályosan lát, de fokozatosan felfogja, hol is áll éppen. Kibukdácsol a barlangból, és lassan képes ránézni a Napra. Amikor visszamegy a barlangba, senki sem hiszi el neki, amit a külvilágról mondana. Az az ember, aki kiszabadult a barlangból, a filozófus: átlát a látszaton. A hétköznapi embereknek vajmi kevés fogalma lehet a valóságról, mivel megelégednek azzal, ami előttük áll, s nem gondolnak bele jobban a dolgokba – de a látszat félrevezető. Amit az átlagember lát, az csupán az árnyékok világa, nem maga a valóság.

A barlanghasonlat szoros kapcsolatban áll azzal, amit ma Platón formaelméleteként ismerünk. Ezt legkönnyebben egy példa segítségével érthetjük meg: gondoljunk azokra a körökre, amelyeket életünk során

eddig láttunk! Volt közöttük tökéletes kör? Nem, nem volt. Egyik sem volt tökéletes. Egy tökéletes körben a kör mindegyik pontja pontosan ugyanazon távolságra áll a középponttól – az általunk látott körök pedig sosem érhetik el ezt. Mindazonáltal képesek vagyunk megérteni, hogy mit értünk „tökéletes kör” alatt. Végző soron mit is értünk „tökéletes kör” alatt? Ha meg szeretnénk érteni, hogy mit, a kör „formájára” kell koncentrálnunk, nem pedig azokra a körökre, amelyeket eddig rajzoltunk vagy láttunk, mivel ezek mind tökéletlenek voltak valamilyen módon. Ehhez hasonlóan Platón szerint ahhoz, hogy megértsük, mi a jó, a jóság formájára kell ügyelnünk, nem pedig azokra a partikuláris esetekre, amelyeket ezzel kapcsolatban megfigyelhetünk. A filozófusok azok, akik a leginkább alkalmasak arra, hogy absztrakt módon inkább a formára koncentrálnak; a hétköznapi embereket félrevezeti a világ, ahogy azt az érzékeiken keresztül megragadják.

Miután a filozófusok ilyen jól képesek megragadni a valóságot, Platón szerint nekik kellene birtokolniuk minden politikai hatalmat is. Az *államban* – leghíresebb művében – egy képzeletbeli tökéletes társadalom képét rajzolta elénk. A filozófusok a társadalom csúcsán foglalnának helyet, és különleges képzésben részesülnének, de fel kellene áldozniuk saját örömeiket az általuk uralt polgárok érdekében. Eggyel alattuk kapnak helyet a katonák, akiket az ország védelmére képeztek ki, és *alattuk* helyezkednek el a munkások. Ezek a csoportok tökéletes egyensúlyban lennének, olyan egyensúlyban – Platón szerint –, mint egy jól kiegyensúlyozott elme, amelyben az ész tartja kordában a vágyakat és az érzelmeket. Sajnálatos módon Platón társadalommodellje alapvetően antidemokratikusra sikeredett, hazugságok és erő révén tartotta volna kordában a népet. A legtöbb művészetet betiltotta volna, miután ezek, véleménye szerint, a valóság meghamisításának számítanak: a festők csupán a látszatot festhetik le, de a látszat félrevezető a formával kapcsolatban. Platón ideális köztársaságában az élet minden részét felsőbb hatalom irányítaná: manapság ezt hívjuk totalitárius államnak. Platón szerint ha a népnek szavazati jogot adnánk, az olyasfajta tévedésnek számítana, mintha az utasokra bíznánk egy hajó irányítását – sokkal jobb, ha olyasvalakikre bízunk ezt a feladatot, akik tudják is, mit csinálnak.

Az ötödik századi Athén sokban eltért attól, mint amit Platón leírt *Az államban*. Valamiféle demokrácia ugyan működött, de csupán a népesség

körülbelül tíz százaléka volt jogosult a szavazásra – a nőknek és a rabszolgáknak például nem volt szavazati joguk. A polgárok mindemellett egyenlők voltak a törvény előtt, az alaposan kidolgozott szavazati rendszer pedig gondoskodott róla, hogy minden polgárnak beleszólása legyen a politikai döntésekbe.

Ám Athén, mindent összevetve, nem volt olyan nagy véleménynel Szókratészről, mint Platón – sőt sokan úgy gondolták, hogy Szókratész veszélyes elem, és szándékosan rombolja a kormányzat hitelét. Krisztus előtt 399-ben, amikor Szókratész hetvenéves volt, Meletosz, az egyik ilyen kétkedő perbe fogta őt. Azt állította, hogy Szókratész elhanyagolta az athéni isteneket, és a maga isteneit állította a helyükbe, valamint arra is utalt, hogy a filozófus megrontotta Athén fiatalságát, rossz modorra és lázadásra tanította őket. Mindkét vád igen komolynak számított, ma pedig nehéz kihámozni, hogy mennyi igazságtartalmuk lehetett: elképzelhető, hogy Szókratész valóban a fennálló államvallás ellen lázította diákjait, és amellet is akad néhány bizonyíték, hogy örömét lelte az athéni demokrácia kicsúfolásában. Mindez nem állt volna távol a jellemétől – de egy biztos: az athéniak elfogadták a vádakat.

Szavazást tartottak a bűnösségéről, s az ötszázegy főből álló hatalmas esküdtszéknek több mint a fele a bűnössége mellett szavazott, az ítélet pedig halál volt. Ha Szókratésznek szándékában állt volna, valószínűleg kibeszélhette volna magát szorult helyzetéből, ehelyett – bögölyként – még tovább bosszantotta az athéniakat annak hangsúlyozásával, hogy ő semmi rosszat nem tett, és valójában büntetés helyett inkább egész életében ingyenétkezést kellene biztosítani számára. Ezzel nem aratott valami nagy sikert.

Halálbüntetésként arra kényszerítették, hogy kiigya a bürökpoharat: a bürök egy olyan növény, amelynek mérge fokozatosan lebénítja a testet. Szókratész búcsút mondott feleségének és három fiának, majd maga köré gyűjtötte tanítványait. Még ha a csendes, nyugodt életet is választhatta volna eme végzet helyett, akkor sem azt az utat járta volna – inkább választotta volna a halált. Az a belső hang, amely benne munkált, inkább arra ösztönözte, hogy mindent megkérdőjelezzen, s ennek nem volt képes ellenállni. Megitta a mérget, és nem sokkal később már halott is volt.

Platón dialógusaiban azonban örök életet kapott. Ez a nehéz ember, aki folyton kérdezősködött és inkább a halált választotta, mint hogy

azon gondolkodjon, miként is állnak valójában a dolgok, azóta is a filozófusok halhatatlan példaképe.

Szókratész azonnali hatása a saját köreiben volt érezhető: Platón Szókratész szellemében folytatta a tanítást mestere halála után is, leghatásosabb tanítványa pedig kétségkívül Arisztotelész volt – egy olyan gondolkodó, aki mindkét említett filozófustól nagymértékben különbözött.

2. FEJEZET

Igaz boldogság

ARISZTOTELÉSZ

„Egy fecske nem csinál nyarat” Azt hihetnénk, hogy az idézet William Shakespeare-től vagy valamely más nagy költőtől származik – egyszerűen olyan a hangása. Valójában azonban a *Nikomakhoszi etikában* találhatjuk az első előfordulását (a könyv egyébként azért viseli ezt a címet, mert Arisztotelész fiának, Nikomakhosznak ajánlotta művét). Arisztotelész az előbb idézett szállóigéjével arra próbált utalni, hogy ahhoz, hogy megbizonyosodjunk a nyár eljövételéről, nem elég csupán egyetlen fecskét látnunk vagy egyetlen meleg napot átélnünk, s ehhez hasonlóan az igaz boldogsághoz sem elegendő, ha az öröm néhány pillanatát felsorakoztatjuk. A boldogság Arisztotelész számára nem rövid távú örömet jelentett – és meglepő módon úgy gondolta, hogy a gyerekek például nem is lehetnek igazán boldogok. Ez elég abszurdnak hangzik: ha még a gyerekek sem lehetnek boldogok, kit nevezhetünk egyáltalán boldognak? Mindez azonban jól mutatja, hogy a szerzőnk mennyire különböző nézeteket vallott a boldogságról, mint mi manapság. A gyerekek – mondja Arisztotelész – még éppen csak az életük legelején járnak, és így semmilyen értelemben nem állíthatjuk, hogy teljes lenne az életük: az igazi boldogsághoz hosszabb élet szükségeltetik.

Arisztotelész Platón tanítványa volt, Platón pedig Szókratészé. A három nagy gondolkodó így láncot alkot: Szókratész – Platón – Arisztotelész.

Gyakran mennek így a dolgok: a génuszok általában nem a semmiből bukkannak elő: a legtöbbjüknek kiváló mestere volt. Ennek a három gondolkodónak az elképzelései azonban gyökeresen különböznek egymástól: nyilvánvaló, hogy nem csupán elismételték, amit tanultak. Mindegyikük egyéni megközelítéssel rendelkezett. Röviden szólva: Szókratész kiválóan beszélt, Platón remekül írt, Arisztotelészt pedig minden érdekelte. Szókratész és Platón úgy vélte, hogy az általunk

észlelt világ nem más, mint a valóság homályos tükörképe, s a valóságot csakis az absztrakt filozófiai gondolkodás útján közelíthetjük meg – Arisztotelészt ezzel szemben lenyűgözte az őt körülvevő világ gazdagsága.

Sajnálatos módon Arisztotelész munkáinak csaknem egésze csupán jegyzet formájában maradt fenn – de ezek a dokumentumok még így is nagy hatást gyakoroltak a nyugati filozófiára, annak ellenére, hogy stílusuk – mi tagadás – kissé száraz. Szerzőnk nem csupán filozófus volt: természettudománnyal, csillagászáttal, történelemmel, politikával és drámaírással is foglalkozott.

Arisztotelész Krisztus előtt 384-ben született Makedóniában. Platónnal együtt tanult, utazgatott, majd Nagy Sándor nevelője lett, míg végül Lúkeion (Lyceon) néven saját iskolát alapított Athénban. A Lúkeion az antik világ egyik leghíresebb oktatási központja volt – kicsit hasonlított is egy modern egyetemre. Arisztotelész innen küldte útjukra tanítványait, akik friss információval gazdagon tértek haza – majdhogynem mindenről, a politikai és társadalmi adatoktól a biológiai felfedezésekig bezárólag. Az intézmény egy igen fontos könyvtárnak is helyet adott. Raffaello híres reneszánsz festményén, az *Athéni iskolán* Platón az égre mutat, a tiszta formák felé – Arisztotelész azonban az előtte elterülő világ felé nyújtja a kezét.

Platón megelégedett volna azzal, ha a karosszékében filozofálhat, de Arisztotelész úgy akarta felfedezni a valóságot, ahogyan az az érzékeink számára kínálkozik. Nem fogadta el Platón formaelméletét, és úgy vélte, hogy az általános kategóriákat azokon a partikuláris példákon keresztül tanulmányozhatjuk, amelyekben megmutatkoznak. Így például annak a megértéséhez, hogy mi is egy macska, szerinte valódi, létező macskákat kell tanulmányoznunk, nem pedig a macska absztrakt formáját.

Az egyik olyan kérdés, amely nem hagyta nyugodni Arisztotelészt, a következőképpen hangzik: „Hogyan kellene élnünk?” Ezt a kérdést előtte már Szókratész és Platón is feltette: éppen az erre adandó válasz az, ami leginkább a filozófia felé fordíthatja az ember figyelmét. Arisztotelész kidolgozta a maga válaszát, ez pedig – némileg leegyszerűsítve – így hangzik: úgy, hogy a boldogságot keressük.

De mit jelent ez a boldogságkeresés? Manapság a legtöbben úgy gondolnák, hogy valami olyasmit jelenthet, mint hogy jól érezzük magunkat. Elképzelhető, hogy a boldogsághoz hozzátartoznak az

egzotikus nyaralások, a koncertlátogatások vagy a házibulik, esetleg a barátokkal eltöltött idő is. Lehetséges, hogy idetartozik az is, amikor betelepszünk a kuckónkba a kedvenc könyvünkkel, vagy épp az, ha múzeumba megyünk. Mindez Arisztotelész szerint is hozzátartozhat a jó élethez, de korántsem gondolta úgy, hogy az örömök efféle keresése alkotná a legjobb életet. Az az élet, amely ezen élvezetek körül forog, Arisztotelész számára nem a jó életet jelenti. Arisztotelész a görög *eudaimónia* szót használta (amely, még ha démonian is hangzik, egyáltalán nem olyan ijesztő). Ezt néha „sikerességnek” vagy „virágzásnak” is fordítják, nem csak „boldogságnak”. Többet takar, mint például az a kellemes élmény, mint amikor mangós jégkrémet nyalogatunk, vagy az, amikor a kedvenc csapatunk nyer. Az *eudaimónia* nem a pillanatnyi gyönyörökről és érzelmekről szól – ennél sokkal objektívabb fogalom. Elég nehéz pontosan megfogalmazni a jelentését, miután hozzászoktunk, hogy boldogság alatt azt értsük, ahogyan érezzük magunkat, és semmi többet.

Gondolj egy virágra! Ha megöntöződ, elég fényhez juttatod, esetleg tápoldatot is adsz neki, növekedni és virágozni fog – ha viszont elhanyagolod, sötét helyre teszed, hagyod, hogy rovarok támadják meg a leveleit és nem öntöződ, elhervad és elpusztul (vagy legalábbis mindezek után senki sem mondaná rá, hogy milyen gyönyörű). Az ember is virágozhat – bár a növényekkel ellentétben mi magunk hozzuk meg a döntéseinket: mi döntjük el, mit szeretnénk csinálni és mivé kívánunk válni.

Arisztotelész hitt benne, hogy létezik emberi természet, abban – ahogy ő mondta –, hogy az embereknek van valamilyen sajátos funkciójuk, s abban is, hogy létezik egy olyan életvitel, amely a leginkább illik a természetünkhöz. Az különböztet meg bennünket a többi állattól és minden egyébtől, hogy képesek vagyunk elgondolni, hogy mit teszünk, és érvekkel is megtámogathatjuk cselekedeteinket. Ebből azt a következtetést vonta le, hogy az ember számára a legmegfelelőbb élet az, amelyben a gondolkodásra való képességünket használjuk.

Meglepő módon Arisztotelész úgy gondolta, hogy azok a dolgok is, amelyeknek nem vagyunk tudatában – sőt a halálunk után történő dolgok is –, az *eudaimónia* részét képezik. Ez elég furcsán hangzik: ha feltételezzük, hogy nincs halál utáni élet, mégis hogy hathatna bármi a

boldogságunkra, ha mi már nem is létezünk? Nos, tételezzük fel, hogy szülőként a boldogságod részben a gyermeked jövőjébe vetett reményeidben nyugszik. Ha a gyerek sajnálatos módon komolyan megbetegszik, miután te már nem élsz, akkor az az eudaimóniára is hatással van. Arisztotelész nézőpontja szerint ebben az esetben az életed igenis rosszabbra fordult, még abban az esetben is, ha mit sem tudsz gyermeked betegségéről (vagy ha már nem is vagy életben). Ez jól mutatja, hogy a boldogság arisztotelészi elmélete nem csak arról szól, hogy épp hogy érzed magad. A boldogság itt az életed során elért dolgok összességét jelenti, s így hatással van rá az is, ami azokkal történik, akik fontosak a számodra. A rajtunk kívül álló események – s azok is, amelyekről mit sem tudunk – szintén hatással vannak a boldogságunkra. Az, hogy boldogok vagyunk-e vagy sem, részben csupán a szerencsén múlik.

A központi kérdés a következő: „Mit tehetnénk annak érdekében, hogy elősegítsük az eudaimóniát?” Arisztotelész szerint ehhez megfelelő személyiséget kell kiépítenünk: a megfelelő időben a megfelelő érzelmeket kell produkálnunk, ez pedig azt fogja eredményezni, hogy jól viselkedünk. Ez részben azon múlik, hogyan nevelték bennünket, mivel a jó szokások felvételének a legjobb módja, ha már kora ifjúságunk óta ezekre nevelnek. Itt ismét szerepet kap a szerencse. A jó viselkedésminták az erények, a rosszak pedig a lelki rosszaságot testesítik meg.

Gondoljunk csak a bátorság erényére háború idején: elképzelhető, hogy a katonának a saját életét kell kockára tennie annak érdekében, hogy megvédje a lakosságot az ellenségtől. Egy *vakmerő* katona ügyet sem vet a maga biztonságára – könnyen veszélybe sodorhatja magát, még akkor is, ha erre valójában nem is lenne szükség, ez pedig nem a valódi bátorság, csupán felelőtlen kockázatvállalás. A másik végpont – a *gyáva* katona – nem tudja leküzdeni a félelmét kellőképpen ahhoz, hogy megfelelően viselkedjen, és épp akkor bénítja meg a félelem, amikor cselekednie kellene. A bátor ember ebben a helyzetben szintén érez félelmet, de képes felülkerekedni rajta, és képes arra is, hogy megfelelőképpen cselekedjen. A bátorság itt középen helyezkedik el a vakmerőség és a gyávaság között – ezt az elvet gyakran az „arany középútként” emlegetik.

Arisztotelész etikája nem csupán filozófiatörténeti szempontból érdekes. Több modern filozófus is egyetért vele abban, hogy az erényeket valóban fejlesztenünk kell magunkban, a boldogságról alkotott nézetei pedig sokak számára pontosnak és inspirálónak tűnnek. Ahelyett, hogy minél több gyönyörre törekednénk az életünkben – mondják ők –, inkább arra kellene koncentrálnunk, hogy jobb emberekké váljunk és helyesen cselekedjünk. Ezzel a hozzáállással mehet zökkenőmentesen az élet.

Mindez úgy hangzik, mintha Arisztotelészt csupán az egyéni személyiségfejlődés érdekelte volna – de nem ez a helyzet. Az emberek, véleménye szerint, közösségi élőlények (*zoon politikon*): képesnek kell lennünk a másokkal való együttélésre, és szükségünk van egy olyan rendszerre, amely képes kezelni az emberi lélek sötétebb oldalából fakadó problémákat is. Az eudaimóniát csak a társadalommal és az élettel létrejött összhangban találhatjuk meg: együtt élünk, így a boldogság kereséséhez a másokkal való kapcsolat és a jól szervezett politikai rendszer is elengedhetetlen.

Sajnálatos módon Arisztotelész zsenialitását túlértékelték: olyan intelligens volt, és olyan alapos kutatásokra alapozta a nézeteit, hogy egyesek úgy vélték, hogy mindenben igaza van. Ez nem segítette elő a haladást, és ártott annak a filozófiai tradíciónak is, amelyet Szókratész kezdett meg. Több száz évvel Arisztotelész halála után is a legtöbb tudós megkérdőjelezhetetlennek fogadta el a szavait: magában az, hogy ő így vagy úgy vélekedett valamiről, elegendő volt bizonyítéknak. Ilyenkor a tekintély szüli az igazságot: azért gondoljuk, hogy valaminek igaznak *kell* lennie, mert valamilyen tekintély mondta, hogy az.

Mit gondolsz, mi történne akkor, ha a magasból egy azonos méretű fadarabot és fémdarabot dobnál le? Melyik érne előbb földet?

Arisztotelész szerint a nehezebb tárgy – a fémdarab – esne gyorsabban, és így hamarabb is érne földet. Valójában ez nem így van: a két tárgy azonos sebességgel zuhan. Mivel azonban Arisztotelész szerint a fémdarab érne hamarabb földet, a középkorban nagyjából mindenki úgy gondolta, hogy ez így is van – ennél több bizonyítékra nem is volt szükség. A tizenhatodik században aztán Galileo Galilei – a történet szerint – egy fából készült golyót és egy ágyúgolyót dobott le a pisai ferde toronyból, hogy ellenőrizze ezt az elméletet – és mindkét tárgy

egyszerre ért földet. Arisztotelész tehát tévedett – de korábban is rá lehetett volna mutatni erre a tévedésre.

A mások tekintélyére való hivatkozás teljesen szembemegy Arisztotelész munkájának szellemével – és a filozófia szellemével is. A tekintély önmagában semmit sem támaszt alá. Arisztotelész kutatott, nyomozott és érvelt: a filozófiát is a vita gazdagítja, az, hogy tisztában vagyunk vele, hogy akár tévedhetünk is, az eltérő nézőpontok és a megvizsgálandó alternatívák adják a lényegét. Szerencsére a történelem legtöbb korszakában éltek olyan gondolkodók, akik kritikusan álltak ahhoz, amit mások igaznak véltek. Az egyik olyan filozófus, aki mindent kritikusan szemlélte, a szkeptikus Pürrhón volt.

3. FEJEZET

Semmit sem tudunk

PÜRRHÓN

Senki nem tud semmit – és még erre sem vehetnénk mérget. Nem lenne szabad arra hagyatkoznunk, amit igaznak vélünk, mert elképzelhető, hogy tévedünk. Mindent kétségbe lehet vonni, mindenben kételkedhetünk. A legjobb, ha nyitottak maradunk: ha nem kötelezzük el magunkat, nem is csalódhatunk. Ez volt a szkepticizmus alapelve (ez az irányzat néhány száz éven keresztül igen népszerű volt az ókori görögöknél, majd a Római Birodalomban is). Platónról és Arisztotelészről eltérően a legszélsőségesebb szkeptikusok tartózkodtak attól, hogy határozott véleményt formáljanak bármiről is. Az ókori görög Pürrhón (kb. Kr. e. 365–270) volt minden idők legismertebb és egyúttal talán a legszélsőségesebb szkeptikusa, s ehhez mértén kifejezetten érdekes élete is volt.

Azt hihetnénk, hogy egy egész csomó dolgot tudunk: tudjuk például, hogy most éppen ezt a könyvet olvassuk – a szkeptikusok azonban még ezt is kétségbe vonnák. Gondolj csak bele: lehetséges, hogy csak azt képzeljük, hogy éppen ezeket a sorokat olvassuk. Biztosak lehetünk benne, hogy valóban olvasunk? Úgy tűnhet, hogy épp ezt műveljük, de ez csak saját magunk számára tűnik egyértelműnek. Lehetséges, hogy mindez csupán hallucináció vagy álom (René Descartes tizennyolc századdal később épp ezzel a problémával szembesült; lásd 11. fejezet). Szókratész azon kijelentése, hogy csak azt tudja, hogy milyen keveset tud, szintén egy szkeptikus álláspont. Pürrhón azonban ennél még sokkal tovább ment – sőt lehetséges, hogy kicsit el is túlozta a dolgot.

Ha hihetünk az életéről szóló beszámolóknak (márpedig lehet, hogy ezekkel kapcsolatban is szkeptikusnak kell lennünk), Pürrhón azzal csinálta meg a szerencséjét, hogy semmit nem vett biztosra.

Szókratészhoz hasonlóan semmit sem vetett papírra, így mindaz, amit róla tudhatunk, mások beszámolóin alapul – ezek pedig a legtöbb esetben több évszázaddal a halála után születtek. Egyikük – Diogenész

Laertiosz – arról számol be, hogy Pürrhón igen ismert lett, és Élisz főpapjává avatták, valamint arról is, hogy a tiszteletére a filozófusoknak nem kellett adót fizetniük a városban. Nem áll módunkban ellenőrizni ezen információk hitelességét – bár az biztos, hogy maga az ötlet egyáltalán nem hangzik rossz.

Amennyire tudjuk, Pürrhón meglehetősen különös módon élte ki szkeptikus szenvedélyeit. Élete meglehetősen rövidre szabott lett volna, ha a barátai nem védik meg – minden szélsőséges szkeptikusnak szüksége van kevésbé szkeptikus barátokra, vagy legalábbis egy nagy adag jó szerencsére ahhoz, hogy életben maradjon.

Pürrhón szerint nem bízhatunk meg teljesen az érzékeinkben – előfordulhat, hogy félrevezetnek bennünket. A sötétben például könnyű összekeverni a dolgokat: ami rókának tűnik a számunkra, az lehetséges, hogy később macskának bizonyul. Úgy gondolhatjuk, hogy valaki szólított bennünket, de lehetséges, hogy csak a fák között kószáló szél hangját véltük hangnak. Mivel pedig az érzékeink gyakran becsapnak, Pürrhón úgy gondolta, hogy *sosem* szabad megbíznunk bennük: nem zárta ki, hogy pontos információkhoz juthatunk általuk, de arról sem volt meggyőződve, hogy megbízhatók lennének.

A legtöbben úgy gondolnák, hogy egy olyan út, amely a szakadékba vezet, nem járható. Pürrhón nem értett volna velük egyet: úgy gondolta, hogy az érzékei megcsalhatják, s így nem is bízott bennük. Még akkor sem bízott volna bennük, ha érezte volna, ahogy a lábujjai már a semmibe lógnak, és akkor sem, ha már zuhan a bérc alatti sziklák felé. Abban sem volt biztos, hogy a sziklákra zuhanás ártani fog neki. De miképpen lehetett ebben olyan biztos? A barátai – akik feltételezhetőleg nem voltak mind szkeptikusok – megóvták a balesetektől, de ha nem tették volna, szegény Pürrhón igen gyakran találta volna magát szorult helyzetben.

Miért is kellene félnünk a vad kutyáktól, ha nem lehetünk biztosak benne, hogy valóban bántani akarnak bennünket? Csupán az, hogy ugatnak és vicsorognak, valamint az, hogy felénk szaladnak, még nem jelenti azt, hogy biztosan meg is fognak harapni. Ha pedig mégis megteszik, nem *szükségszerű*, hogy meg is harapjanak. Miért is kellene törődnünk a forgalommal, amikor átkelünk az úton? Lehet, hogy senki sem ütne el – ki tudja? És eleve mit számít, hogy élünk vagy halunk-e? Pürrhón valahogy hű tudott maradni a teljes közöny filozófiájához, és

felül tudott kerekedni csaknem minden hétköznapi, emberi érzelmen és viselkedésmintán.

A történet legalábbis így szól: több beszámoló valószínűleg azért ilyen ironikus hangú, mert csúfot akartak űzni Pürrhón elképzeléseiből, de ennek ellenére nem valószínű, hogy ezek teljes egészében kitalációk lennének. Arról is szólnak beszámolók, hogy tökéletes nyugalomban vészelt át azt a vihart, amelynél nagyobb emberemlékezet óta senki sem látott. A szél darabokra szaggatta a vitorlákat, a hullámok pedig átbuktak a hajón – mindenki halálra volt rémülve, de mindez a legkevésbé sem izgatta Pürrhont. A látszat – így ő – gyakran félrevezető, így abban sem lehetett biztos, hogy valóban veszélyben van-e. Akkor is megőrizte a nyugalomát, amikor a legtapasztaltabb tengerészek pánikba estek: az ő példája mutatja, hogy efféle körülmények között is meg lehet őrizni a közönyt. Ennek a történetnek minden bizonnyal megvolt a valóságalapja.

Fiatalemberként Pürrhón Indiába utazott – elképzelhető, hogy az ott szerzett tapasztalatok indították arra, hogy ilyen rendkívüli életvitelt építsen ki magának. Indiában komoly hagyománya van annak, hogy a spirituális vezetők – vagy guruk – különös és csaknem hihetetlen fizikai gyötrelmeknek tegyék ki magukat: annak érdekében, hogy megtalálják a belső békét, élve eltemettetik magukat, vagy különböző érzékeny testrészeikre akasztott súlyokkal vagy koplalással sanyargatják a testüket. Pürrhón filozófiamegközelítése kétségkívül közel állt a misztikusok által képviselt vonalhoz, s bármilyen technikát is alkalmazott ennek eléréséhez, azzal nem lehetett vádolni, hogy vizet prédikál és bort iszik. Lelki egyensúlya komoly hatást gyakorolt környezetére: azért sem idegesítette fel magát semmin, mert szerinte minden csupán vélemény kérdése volt, ha pedig úgysincs semmi reményünk arra, hogy meglegljük az igazságot, akkor nincs is miért idegeskednünk. Ebben az esetben távol tarthatjuk magunkat minden szilárdnak vélt hittől, mivel ezekben mindig ott rejlik a tévedés lehetősége.

Ha ma találkozoznánk Pürrhónnal, valószínűleg bolondnak néznénk – és elképzelhető, hogy a maga módján az is volt, de a nézeteihez mindig hű maradt. Azt gondolná, hogy az általunk képviselt különböző meggyőződések alaptalanok, és csak akadályozzák, hogy eljuthassunk a lelki békéhez. Túl sok mindent fogadunk el igazként: a homokra

építkezünk, ez az alap pedig korántsem olyan biztos, mint amilyennek hinni szeretnénk, és valószínűtlen, hogy erre alapozva elérhetjük a boldogságot.

Pürrhón szépen összefoglalta az általa képviselt álláspontot abban a három kérdésben, amelyeket minden, a boldogságra törekvő embernek fel kellene tennie magának:

Milyenek a dolgok valójában?

Hogyan kellene viszonyulnunk hozzájuk?

Mi történik azzal, aki elsajátítja ezt a hozzáállást?

A válaszok egyszerűek és lényegre törőek voltak. Először is nem tudhatjuk, hogy milyen is valójában a világ – ez meghaladja a képességeinket. Soha senki sem lehet tisztában a valóság igazi természetével, ez egyszerűen meghaladja az emberi felfogóképességet, így jobb, ha nem is számítunk ilyesmire. Ez a nézet tökéletesen ellenkezik Platón formaelméletével és azzal, hogy a filozófusok az absztrakt gondolkodással meg is ismerhetik az ideákat (lásd 1. fejezet). Másodszor – ennek eredményeképpen –, nem kötelezhetjük el magunkat semmilyen nézőpont mellett. Mivel semmit sem vehetünk biztosra, minden értékítéletet fel kell függesztenünk, és el nem kötelezett módon kell élnünk az életünket. Minden vágyunk azt sejteti velünk, hogy az egyik lehetőség, amit választhatunk, jobb, mint a másik, a boldogtalanság pedig éppen abból fakad, hogy nem azt kapjuk, amit szeretnénk – de abban egyáltalán nem lehetünk biztosak, hogy az egyik választási lehetőség jobb lenne, mint a másik. A boldogtalanság abból fakad, hogy nem jutunk hozzá ahhoz, amire vágyunk – de semmiről sem tudhatjuk, hogy jobb-e, mint bármi más. Pürrhón tehát úgy gondolta, hogy a boldogsághoz meg kell szabadulnunk a vágyainktól, és nem kell törődnünk vele, hogy miképpen alakulnak a dolgok. Ez a helyes élet: annak a felismerése, hogy semmi sem számít. Ha ezt felismertük, semmi sem befolyásolhatja az elménk állapotát, belső nyugalunkat. Harmadszor pedig, ha követjük Pürrhón tanításait, a következők történnek velünk: először szótlanná válunk – valószínűleg azért, mert nem tudjuk, hogy egyáltalán mit is mondhatnánk –, majd fokozatosan megszabadulunk minden aggodalomtól. Ez a legjobb, amit bárki elérhet az életben – majdnem olyan, mint egy vallási tapasztalat átélése.

Így szól legalábbis az elmélet. Úgy tűnik, hogy Pürrhón esetében ez működött is, bár azt elég nehéz elképzelni, hogy ez az egész emberiség számára járható út lenne: csupán néhány ember képes elérni azt a közönyt, amely az elmélet szerint kívánatos lenne a számunkra. Nem is mindegyikünk olyan szerencsés, hogy olyan barátai vannak, akik megóvják a hibák elkövetésétől. Valójában ha mindenki Pürrhón tanait követné, nem is maradna senki, aki megóvhatná a pürrhonikus szkeptikusokat önmaguktól, és az egész filozófiai iskola rövidesen ki is pusztulna, mivel a filozófusok rövid időn belül szakadékba zuhannának, elgázolnák őket vagy széttépnék őket a kutyák.

Pürrhón elméletének alapvető hibája, hogy a „nem tudhatunk semmit” kijelentésből azt a következtetést vonta le, hogy „nem bízhatunk az ösztöneinkben és érzéseinkben sem azzal kapcsolatban, hogy mi jelent veszélyt számunkra”. Az ösztöneink azonban egy sor veszélytől megvédenek bennünket: elképzelhető, hogy nem tökéletesen megbízhatók, de ez nem jelenti azt, hogy teljességgel figyelmen kívül kellene hagynunk őket. Még maga Pürrhón is félreugrott volna, ha egy kutya megpróbálta volna megharapni: bármennyire is szerette volna, az automatikus reakcióit még ő sem volt képes legyőzni. A pürrhonikus szkepticizmus a gyakorlatban természetellenesnek tűnik, s azt sem garantálja semmi, hogy ez az életvezetés valóban megteremtené azt a lelki békét, amelyet Pürrhón elvárt volna tőle. Magával a pürrhonikus szkepticizmussal kapcsolatban is lehetünk szkeptikusak. Azt is megkérdőjelezhetjük, hogy ha felvállaljuk mindazokat a kockázatokat, amelyeket Pürrhón vállalt, valóban közelebb jutunk-e a lelki békéhez – lehetséges, hogy ez Pürrhón esetében bevált, de ugyan milyen bizonyítékok mutatnak arra, hogy ez a mi esetünkben is így lenne? Nem lehetünk száz százalékgig biztosak benne, hogy az acsarkodó kutya meg fog harapni, de jobb, ha nem is adunk neki lehetőséget erre, még akkor sem, ha csupán 99 százalékban vagyunk biztosak benne, hogy ezt a kísérletet testünk épsége bánná.

A filozófia története során nem minden szkeptikus vallott olyan szélsőséges nézeteket, mint Pürrhón. A mérsékelt szkepticizmusnak, a feltételezések kétségbevonásának és a vélekedéseink alapjául szolgáló bizonyítékok tanulmányozásának komoly hagyományai vannak – és ez nem jelenti azt, hogy úgy kellene élnünk, hogy közben mindent folyamatosan kétségbe vonunk. Ez a fajta szkepticizmus a filozófia

lényegéhez tartozik – ebben az értelemben véve minden nagy filozófus szkeptikus volt. Ez a dogmatizmus ellentéte. A dogmatikus meg van róla győződve, hogy ismeri az igazságot – a filozófusok pedig kétségbe vonják a dogmákat. Azt kutatják, hogy miért hiszik az emberek azt, amit, hogy mire alapozzák a konklúzióikat. Szókratész és Arisztotelész is ezt tette, és a mai filozófusok is ezzel foglalkoznak – de ezt nem azért teszik, hogy túlbonyolítsák a dolgokat. A mérsékelt szkepticizmus célja az, hogy közelebb kerülhessünk az igazsághoz vagy legalábbis belássuk, hogy milyen keveset tudunk (vagy tudhatunk egyáltalán). Ehhez a szkepticizmushoz nem szükséges megkockáztatnunk, hogy leszédüljünk egy szikláról, az viszont elengedhetetlen, hogy különösnek tűnő kérdéseket fogalmazzunk meg és kritikusan vegyük szemügyre a válaszokat, amelyeket kapunk rájuk.

Pürrhón a mindentől való szabadságról beszélt, de ezt a legtöbb nem vagyunk képesek elérni. Az egyik legszélesebb körben elterjedt aggodalom az, hogy mindnyájan halandók vagyunk. Egy másik ókori görög filozófus, Epikurosz néhány jó tanáccsal szolgált annak érdekében, hogy megbirkózhassunk ezzel a tudattal.

4. FEJEZET

A kerti ösvény

EPIKUROSZ

Képzeld csak el a saját temetésedet! Milyen lesz majd? Kik lesznek ott? Mit fognak mondani? Mindazt, amit elképzeltél, a saját nézőpontodból képzelted el – mintha még mindig ott lennél, és valamilyen meghatározott helyről (talán felülről vagy a gyászolók közül) figyelnéd az eseményeket. Sokak szerint könnyen lehet, hogy ez így is van: halálunk után a fizikai testen kívül, valamiféle szellemként láthatjuk, mi történik a világban. Azok számára azonban, akik úgy hiszik, hogy a halál valami végleges dolog, komoly fejtörést okozhat mindez: minden egyes alkalommal, amikor megpróbáljuk elképzelni, hogy nem vagyunk ott, először is azt kell elképzelnünk, hogy *ott vagyunk*, és azt figyeljük, hogy mi történik, amikor nem vagyunk ott.

Akár el tudjuk képzelni a saját halálunkat, akár nem, természetesnek tűnik az attól való félelem, hogy nem leszünk többé. Ki ne félne a saját halálától? Ha van valami, ami miatt érdemes nyugtalankodnunk, hát ez az. Még akkor is érthető a haláltól való félelem, ha még sok év választ el tőle. Ez a félelem ösztönös – nagyon kevés olyan ember van, aki még *sosem* gondolkodott el mélyen ezekről a kérdésekről.

Az ókori görög filozófus, Epikurosz (Kr. e. 341–270) szerint a haláltól való félelem csupán időpocsékolás, helytelen logikán alapul, egy olyan lelkiállapot, amelyet le kell győznünk. Ha jobban belegondolunk, a halálnak egyáltalán nem kellene félelmet keltenie bennünk. Ha ezt belátjuk, sokkal jobban kiélvezhetjük az életet – ez pedig Epikurosz számára különösen nagy jelentőséggel bírt. Szerinte a filozófia lényege éppen az, hogy kellemesebbé tegye az életet, és hozzásegítsen a boldogság megtalálásához. Sokan úgy vélik, hogy a saját halálunkon való elmélkedés meglehetősen morbid elfoglaltság, Epikurosz számára azonban ez csak még intenzívebbé tette magát az életet.

Epikurosz az égei-tengeri szigetekhez tartozó Számoszon született. Életének javát Athénban töltötte, ahol idővel kultikus tisztelet övezte.

Számos tanítványa akadt, akik együtt éltek vele egy kis közösségben. A csoportokban nők és rabszolgák is voltak – ez az ókori Athénban ritkaságnak számított, s nem is használt igazán Epikurosz népszerűségének (kivéve természetesen a követői körében, akik majdhogynem vallásos tisztelettel tekintettek rá). Iskoláját egy kertes házban nyitotta meg, amelyet csak a „Kert” néven emlegettek.

Több más ókori (és néhány kortárs, lásd Peter Singer, 40. fejezet) filozófushoz hasonlóan Epikurosz úgy gondolta, hogy a filozófiának gyakorlatinak kell lennie, az életvezetésünkre kell hatnia. Ezért is volt fontos, hogy a Kert filozófusai ne csupán tanuljanak a filozófiáról, hanem gyakorolják is azt.

Epikurosz számára a legfontosabb felismerés az volt, hogy mindnyájan a gyönyört keressük – és még ennél is fontosabb, hogy igyekszünk kerülni a fájdalmat. Ez vezérel bennünket: ha az életben megszabadulunk a fájdalomtól és több gyönyörhöz jutunk, boldogabb életünk lesz. Ennek megfelelően a legjobb élethez egyszerűen kell élnünk, barátságosnak kell lennünk embertársainkhoz és barátokkal kell körülvennünk magunkat. Ha így cselekszünk, a legtöbb vágyunkat ki tudjuk majd elégíteni, és nem fogunk elérhetetlen dolgokra vágyakozni. Nem jó, ha mindenáron egy palota birtokosai akarunk lenni, ha soha az életben nem lesz elég pénzünk arra, hogy vásároljunk egyet. Nem érdemes egész életünkben valami olyasmiért dolgoznunk, amit valószínűleg úgysem érhetünk el – sokkal jobb, ha szerényen élünk. Ha a vágyaink is egyszerűek, akkor kielégíteni is egyszerű őket, így elegendő időnk és energiánk marad azokra a dolgokra, amelyek valóban fontosak. Ez volt Epikurosz boldogságreceptje – és, lássuk be, elég sok igazság van benne.

A tanítása egyfajta terápiaként szolgált. Epikurosz meg akarta szabadítani a diákjait a mentális fájdalomtól, és azt hangsúlyozta, hogy még a fizikai fájdalom is mennyivel elviselhetőbb, ha az általunk átélt gyönyörökre gondolunk gyötrelmeink közben. Rámutatott, hogy a gyönyört akkor is élvezzük, amikor részünk van benne, de akkor is örömet okoz, ha visszaemlékszünk rá, így hosszú távon is hasznos a számunkra. Amikor haldoklott és szörnyű kínok gyötörték, azt írta egy barátjának, hogy fájdalmát az segít elviselni, hogy felidézi magában elmúlt, örömteli beszélgetéseiket.

Mindez jelentősen eltér az „epikureus” szó mai jelentésétől – ami azt illeti, Epikurosz csaknem pontosan az ellenkezőjét tanította, mint amit a kifejezés alatt ma értünk. Az „epikureus” szereti a finom falatokat, olyasvalaki, aki tobzódik a luxusban és az érzéki örömekben. Epikurosz ízlése jóval egyszerűbb volt, mint amit az előző meghatározás sejtet. A mértékletesség fontosságát hangsúlyozta: ha engedünk a mohóságnak, az csak egyre több és több új vágyat szül, végül pedig oda vezet, hogy rosszul érezzük magunkat a kielégítetlen vágyaink miatt. Az effajta mohóság kerülendő. Ő maga – tanítványaival együtt – kenyéren és vízen élt, nem holmi egzotikus falatokon; ha egyszer rászokunk a drága bor fogyasztására, csakhamar még drágább italokat kívánunk, végül pedig olyasmikre fogunk vágyakozni, amikhez nem juthatunk hozzá. Mindennek ellenére ellenségei szerint a Kert filozófusai idejük java részét evéssel, ivással, folyamatos orgiával töltötték el. Így született meg az „epikureus” szó mai jelentése. Ha Epikurosz követői valóban ezt tették volna, az tökéletes ellentétben állt volna vezetőjük tanításaival – inkább az látszik valószínűnek, hogy csupán egy rosszindulatú pletykáról van szó.

Epikurosz egyvalaminek biztosan sok időt szentelt: ez pedig az írás volt. Igen termékeny szerző volt: a feljegyzések tanúsága szerint nem kevesebb, mint háromszáz könyvet vetett papirusztekercsre, bár ezek közül egy sem maradt fenn. Mindazt, amit tudunk róla, a tanítványok jegyzeteiből tudjuk. Szóról szóra megtanulták a könyveit, de írásban is terjesztették a tanait. Ezek közül néhány töredékes formában megmaradt a Vezúv kitörése után a herculaneumi hamuban, Pompeji közelében. Másik fontos forrásunk Epikurosszal kapcsolatban a római költő-filozófus, Lucretius *A természetről (De rerum natura)* címet viselő műve. Kétszáz évvel a halála után ez a mű összegezte Epikurosz legfontosabb tanításait.

De térjünk vissza a halál kérdésére: miért is nem szabad félnünk tőle? Epikurosz szerint már csak azért sem, mert nem fogjuk megtapasztalni. A halálunk nem valami olyasmi, ami *velünk* történik. Amikor megtörténik, mi már nem leszünk ott. Ludwig Wittgenstein a huszadik században ezt a megállapítást visszhangozta a *Tractatus Logico-Philosophicus*-ban: „A halál nem az élet eseménye” Arra gondolt, hogy az események olyasvalamik, amelyeket megtapasztalunk, de a halálunkkal

megszűnik a tapasztalás lehetősége is: a halál nem valami olyasmi, aminek tudatában lehetünk és valamiképpen átélhetünk.

Amikor elképzeljük a saját halálunkat – így Epikurosz –, a legtöbben (hibásan) úgy gondoljuk, hogy marad belőlünk valami, ami érzi, hogy mi történik a holttestünkkel. Ezzel félreértjük azt, hogy mik is vagyunk valójában: a saját testünkhöz, a saját húsunkhoz és vérünkhöz vagyunk kötve. Epikurosz szerint atomokból állunk (bár ez alatt kicsit mást értett, mint a modern kori tudósok). Amikor az atomok szétválnak, nem létezünk többé tudatos egyénként. Még ha valaki újra össze is tudná illeszteni az atomokat, és újra életre kelthetné az ily módon helyreállított testet, az így létrejött élőlénynek akkor sem lenne semmi köze *hozzám*. Az élőlény nem lenne azonos velem, hiába nézne ki úgy, mint én: nem érezném a fájdalmát, mert ha a test megszűnik működni, semmi sem hozhatja vissza az életbe. Az identitás láncja sérülne.

Epikurosz egy másik módon is rávilágított a haláltól való félelem hiábavaló voltára. Más érzésekkel tekintünk a jövőre, és másokkal a múltra: az egyik izgat bennünket, a másik nem. Gondoljunk csak a születésünk előtti tengernyi sok időre! Mindez az idő anélkül telt el, hogy léteztünk volna – és nemcsak azok a hetek, amelyek során édesanyánk méhében vártuk, hogy világra jöjjünk, és nemcsak a fogantatásunk előtti idők, amikor a szüleink elképzeléseiben talán csak távoli lehetőségként szerepeltünk, hanem az a sok milliárd év is, ami mindezt megelőzte. Nem igazán szoktunk aggodalommal tekinteni azokra az évezredekre, amikor még nem léteztünk – miért is tennénk? Ha viszont ez igaz, akkor vajon miért kellene aggodalommal tekintenünk a halálunk utáni évezredekre, amikor szintén nem fogunk létezni? A gondolkodásunk aszimmetrikus: inkább a halálunk utáni nemlét idejével foglalkozunk, nem a születésünket megelőző hasonló állapotokkal. Epikurosz szerint ez hiba, mihelyst pedig belátjuk a tévedésünket, ugyanúgy kell tekintenünk a halálunk utáni időre, mint a születésünket megelőzőre. Ha így cselekszünk, a halálunk utáni idő sem fog többé aggasztani bennünket.

Sokan attól szoronganak, hogy haláluk után valamiféle büntetés várja őket. Epikurosz szerint emiatt sem érdemes aggódnunk: ahogy azt bizalmasan elárulta tanítványainak, az istenek nem igazán törődnek a művükkel, tőlünk elkülönülten léteznek, és nem avatkoznak bele a világ ügyeibe. Az előbbi három érv ad gyógyírt a haláltól való félelemre, ha

pedig a gyógyír hatékony, mostanra már bizonyára az olvasó számára is sokkal kevésbé tűnik nyomasztónak az a jövőbeli időszak, amelyben már nem fog létezni. Epikurosz sírfeliratában összegezte a filozófiáját:

„Nem voltam; lettem; nem vagyok; nem érdekel.”

Ha azt hisszük, hogy csupán testi, anyagból álló létezők vagyunk, és nem tartunk a halál utáni büntetéstől, akkor Epikurosz érvelése csakugyan meggyőzhet bennünket arról, hogy nem érdemes félni a haláltól. Ettől függetlenül aggaszthat bennünket a haldoklás folyamata, amely gyakran fájdalmas, és amelyet a lehető leghatározottabban át is élünk – ez még akkor is így van, ha maga a halál gondolata nem rémiszt már meg minket. Emlékezzünk azonban arra is, hogy Epikurosz szerint a kellemes emlékek felidézése enyhíti a fájdalmat is – így erre az esetre is ad valamiféle iránymutatást. Ha azonban úgy hisszük, hogy testből és lélekből állunk, és a lélek túléli a test halálát, aligha vesszük hasznát az Epikurosz által nyújtott megoldásnak: ebben az esetben el tudjuk képzelni a szív leállása utáni létezést is.

Nem Epikurosz követői voltak az egyetlenek, akik a filozófiára valamiféle terápiaként tekintettek: a legtöbb görög és római filozófus hasonlóan gondolkodott a kérdésben. A sztoikusok éppen a különböző megpróbáltatások során tanúsított lelki tartásról szóló tanításaikról voltak ismertek.

5. FEJEZET

Ne törődj vele!

EPIKTÉTOSZ, CICERO, SENECA

Ha éppen akkor ered el az eső, amikor kiteszed a lábad az ajtón, az kétségkívül balszerencse. Ha mindenképpen el kell menned otthonról, azon túl, hogy felveszed az esőkabátodat, magadhoz veszed az ernyőt vagy lemondod a találkozót, nem igazán tudsz változtatni a dolgon. Akkor sem állíthatjuk el az esőt, ha nagyon akarjuk. Érdemes hát bosszankodnunk miatta, vagy inkább filozofikusan tekintsünk a dologra? Ez utóbbi alatt azt értjük, hogy elfogadjuk, amin nem tudunk változtatni. No és akkor mi a helyzet az öregedéssel és az élet rövidségével? Ezek az emberi élet velejárói – vajon ezekre is filozofikusan kellene tekintenünk?

Amikor az emberek azt mondják, hogy „filozofikusan” tekintenek valamire, a szót abban az értelemben használják, mint ahogyan valaha a sztoikusok használták volna. A „sztoikus” szó a görög „sztoa” szóból ered: ez az athéni piactér előcsarnokát jelzi. Itt találkoztak annak idején ezek a filozófusok. Az egyik első sztoikus kitioni Zénón volt (Kr. e. 334–262). A korai görög sztoikusok számos filozófiai problémával foglalkoztak, többek között a valósággal, a logikával és az etikával összefüggő kérdésekkel is, mégis a szellemi önkontrollal kapcsolatos nézeteikről voltak a legismertebbek. Alapvetően úgy gondolták, hogy csak azokon a dolgokon éri meg aggódnunk, amelyeken változtathatunk is – nem szabad felhúznunk magunkat semmi olyanon, amivel úgysem tudnánk mit kezdeni. A szkeptikusokhoz hasonlóan fő céljuk a lelki nyugalom elérése volt. A sztoikus még olyan tragikus események idején, mint például egy szeretett ember halála, nyugodt marad. Az eseményekhez való *hozzáállásunkat* akkor is képesek vagyunk uralni, amikor az eseményekbe nincs beleszólásunk.

A sztoicizmus középpontjában az az elképzelés állt, hogy felelősek vagyunk az érzéseinkért és gondolatainkért. Megválaszthatjuk, hogy miképpen reagálunk, ha valami kellemes vagy kellemetlen dolog érint

bennünket. Sokan úgy tekintenek az érzéseikre, mint az időjárásra – a sztoikusok ezzel ellentétben úgy vélték, hogy az, hogy miként érzünk egy eseménnyel vagy szituációval kapcsolatban, döntés kérdése. Az érzelmek nem csak megtörténnek velünk: nem kell elszomorodnunk, ha nem kapjuk meg, amire vágytunk, és nem szabad mérgelednünk, ha valaki átvert bennünket. Úgy gondolták, hogy az érzelmek elhomályosítják az ésszerűséget és csorbítják az ítélőképességet, így nem csupán uralnunk kell őket, hanem – amikor csak lehet – mindenestül meg is kell szabadulnunk tőlük.

Epiktétosz (55–135), az egyik legismertebb kései sztoikus rabszolgaként kezdte pályafutását. Nehéz élete volt, személyesen élte át a fájdalommal és az éhséggel járó kínokat (egy verés következtében például megsántult). Amikor kijelentette, hogy az elme akkor is szabad lehet, ha a test rab, a saját tapasztalataiból merített. Nem valamilyen elvont elméletet hozott létre: tanításaiban több gyakorlati tanáccsal is szolgált a fájdalom és a szenvedés elviseléséhez. Dióhéjban ennyivel foglalhatnánk össze a tanításait: „Az, hogy mit értünk, rajtunk múlik” Ennek a filozófiának megfelelően cselekedett James B. Stockdale, az amerikai vadászpilóta is, mikor a gépét lelőtték Észak-Vietnam felett a háborúban. Stockdale-t sokszor megkínozták, és négy évet töltött magánzárkában. Úgy élte túl a fogságot, hogy visszaemlékezett arra, amit az egyetemen tanult Epiktétoszról. Ahogy ereszkedett az ejtőernyőjével, és látta, hogy ellenséges területre fog érkezni, úgy döntött, hogy nem fog rá hatni, bárhogya is bánjanak vele. Ha már változtatni nem tud a dolgon, legalább azt nem hagyja, hogy hatással legyen rá, amit el kell szenvednie. A sztoicizmus adott neki erőt ahhoz, hogy túlélje azt a fájdalmat és magányt, ami másokat elpusztított volna.

Ez a kemény filozófiai iskola az ókori görögöknél született meg, de a Római Birodalom idején élte virágkorát. A sztoikus tanítások két fontos terjesztője Marcus Tullius Cicero (Kr. e. 106–43) és Lucius Annaeus Seneca (Kr. e. 1–Kr. u. 65) volt. Két fő témájuk: az élet rövidezsége és az öregedés elkerülhetetlensége. Felismerték, hogy az öregedés természetes folyamat, így meg sem próbálták megváltoztatni a megváltoztathatatlant – ezzel együtt úgy gondolták, hogy érdemes a lehető legjobbat kihoznunk abból a szűkre szabott időből, amely megadatott számunkra.

Úgy tűnik, Cicero nem aprózta el a dolgot: egyszerre volt jogász, politikus és filozófus. Az *öregségről* című munkájában négy fő problémát sorolt fel az öregedéssel kapcsolatban: egyre nehezebb dolgozni, a test elgyengül, a fizikai élvezetek által nyújtott öröm eltompul, a halál pedig egyre közelebb kerül hozzánk. Maga az öregedés elkerülhetetlen, de Cicero szerint megválaszthatjuk, hogy miképpen reagálunk erre a folyamatra. Tudatosítanunk kell magunkban, hogy a korral járó hanyatlás nem teszi szükségszerűen elviselhetetlenné az életet. Az idősek a tapasztalataikra támaszkodva kevesebb munkával is több eredményt érhetnek el. A test és a szellem nem feltétlenül romlik meg annyira, ha rendszeresen tornáztatják őket. A fizikai örömek kevésbé lesznek intenzívek, de az öregek így több időt szentelhetnek a barátságoknak és a beszélgetéseknek, amelyek szintén igen kellemes dolgok. Végül pedig Cicero úgy hitte, hogy a lélek örökké él, így az öregségben sem kell a haláltól tartanunk. Szerinte el kell fogadnunk az öregedés természetes menetét, és fel kell ismernünk, hogy nem csak pesszimista módon közelíthetünk ehhez a folyamathoz.

Seneca, a sztoikus nézetek másik nagy népszerűsítője, Ciceróhoz igen hasonló nézeteket vallott az élet rövidségével kapcsolatban. Nem túl gyakran halljuk azt a panaszt, hogy az élet túl hosszúra szabott lenne: a legtöbben inkább arra panaszkodnak, hogy nagyon is rövid. Olyan sok a tennivaló, de oly kevés az idő... Az ókori görög Hippokratész szavaival élve: „A művészet hosszú, az élet rövid.” Az öregek, akik már érzik a halál közeledtét, gyakran kívánnák, hogy bárcsak lenne még néhány évük, csak hogy elérhessék az életben, amit akartak – gyakran azonban már túl késő, így már csak azon szomorkodhatnak, hogy mi lehetett volna, ha jut még egy kis idő. A természet kíméletlen e tekintetben: mihelyst felérünk a csúcra, már meg is halunk.

Seneca nem értett egyet ezzel az állásponttal. Ciceróhoz hasonlóan igen sokoldalú ember volt: drámaíró, politikus, filozófus és sikeres üzletember. A probléma szerinte nem az élet rövidségében keresendő, hanem abban, hogy a legtöbbünk rosszul osztja be a rendelkezésére álló időt. Őt is a megváltoztathatatlan emberi léttel kapcsolatos hozzáállásunk érdekelte: nem szabad azon bosszankodnunk, hogy az élet rövid, hanem a lehető legtöbbet kell kihozni belőle. Rámutatott, hogy sokan éppoly könnyedén vesztegetnének el akár ezer évet is, mint egy életet – és még ezek után is az élet rövidségére panaszkodnának. Az

élet valójában épp elég hosszú ahhoz, hogy egy csomó mindent megoldhassunk alatta – már ha jó döntéseket hozunk, és nem pazaroljuk el mindenféle felesleges dologra. Egyesek olyan erővel hajszolják a pénzt, hogy másra már nem is jut idejük, mások pedig ivásra és szexre pazarolják a magukét.

Seneca úgy vélte, ha már elég idősek vagyunk ahhoz, hogy rájöjjünk erre, elkéstünk. Az, hogy megöszültünk és ráncos lett az arcunk, nem garantálja, hogy bármi értelmeset csináltunk volna az életünkben – még ha sokan így is gondolják. Az, aki kifut a viharos tengerre, majd ide-oda hányódik, valójában nem is utazott, csak hánykolódott. Így áll ez az élettel is: irányítás nélkül sodródni az események között anélkül, hogy időt szakítanánk azokra az élményekre, amelyek valóban értékesek és jelentősek lennének, nem is számít igazi életnek.

A megfelelően vezetett élet egyik előnye, hogy idősebb korunkban sem kell félnünk a saját emlékeinktől. Ha elpazaroljuk az időnket, elképzelhető, hogy nem szívesen emlékszünk vissza arra, hogy miképpen is éltünk, mivel valószínűleg fájdalmas lenne számba venni az elszalasztott lehetőségeket. Ez lehet az oka annak – legalábbis Seneca szerint –, hogy sokan hétköznapi, csip-csup ügyekkel kötik le magukat: így próbálnak menekülni az igazság elől, az elől, hogy mennyi mindent mulasztottak el megtenni. Arra buzdította az olvasóit, hogy váljanak ki a tömegből, és ne rejtőzködjenek önmaguk elől azzal, hogy az elfoglaltságaikkal kötik le a teljes erejüket.

De milyen a helyes élet? A sztoikus ideál szerint félrevonultan, másoktól távol kellene élnünk. Seneca úgy gondolta, a leggyümölcsözőbb az, ha a filozófiával foglalkozunk, ez az a létforma, amelyben valóban élhetünk.

Seneca életében számos alkalom akadt, amikor a gyakorlatban is bemutathatta volna ezeket az életvezetési elveket. 41-ben például azzal vádolták meg, hogy Caligula császár nővérével volt viszonya. Az ugyan kérdéses, hogy ez valóban így történt-e, mindenesetre ennek következtében Seneca az elkövetkezendő nyolc évet korzikai száműzetésben töltötte. Ezután fordult a kocka, és visszahívták Rómába, hogy a tizenkét éves leendő császárt, Nérót tanítsa. Később Seneca lett Néró szövegírója és politikai tanácsadója is. A császár és a filozófus viszonya elég csúnyán végződött: Néró azzal vádolta meg Senecát, hogy részt vett egy, a meggyilkolására irányuló összeesküvésben. A filozófus

ezt már nem úszta meg: a császár felszólította, hogy kövessen el öngyilkosságot. Seneca nem utasíthatta vissza a kérést – egyébként kivégezték volna –, az ellenállásnak pedig semmi értelme nem lett volna. Öngyilkos lett, és – híven sztoicizmusához – nyugodtan és békésen fogadta sorsát.

A sztoa fő tanítására tekinthetünk egyfajta pszichoterápiaként, egy sor olyan pszichológiai technikaként is, amelyek nyugalmasabbá tehetik az életünket. Szabaduljunk meg az érzelmektől, úgyis csak a baj van velük, zavarják a gondolkodást is – ezután minden világosabbá válik. Sajnálatos módon azonban, ha lecsillapítjuk az érzelmeinket, azon kaphatjuk magunkat, hogy valami fontos dolgot veszítettünk el. A sztoikusok által hirdetett közöny csökkentheti a boldogtalanságot, ha olyasvalamivel nézünk szembe, amin amúgy sem tudnánk változtatni – de ennek érdekében elképzelhető, hogy hideggé, szívtelessé, talán kevésbé emberivé válunk. Ha ez a nyugalom ára, lehetséges, hogy nem éri meg ennyit fizetni érte.

Szent Ágoston – bár komoly hatással volt rá az ókori görög filozófia – korai keresztényként korántsem volt sztoikus. Erős szenvedélyek dúltak benne, mélyen foglalkoztatta a világban jelen lévő gonosz problémája, és kétségbeesetten törekedett arra, hogy megértse Istent és az ő terveit az emberiséggel.

6. FEJEZET

Ki mozgatja a szálakat?

SZENT ÁGOSTON

Szent Ágoston (354–430) kétségbeesetten kutatta az igazságot. Keresztényként hitt Istenben, de a hite több kérdést is válasz nélkül hagyott. Mi célja van vele Istennek? Hogyan kellene élnie? Miben kellene hinnie? Életének java részét azzal töltötte, hogy ezekről a kérdésekről írt és gondolkodott. A tét igen magas volt: azok, akik lehetségesnek tartják, hogy az örökkévalóságot a pokolban töltik, borzalmas következményeket láthatnak egy-egy filozófiai hibában. Ahogy Szent Ágoston hitte: ha tévedett, könnyen lehet, hogy izzó kénbe ágyazva tölti majd az idejét halála után. Az egyik olyan probléma, amely nem hagyta nyugodni, az volt, hogy miért hagyott helyet Isten a gonosznak a világban. Ágoston válasza sok hívő számára még mindig elfogadott.

A középkorban (nagyjából az ötödik és tizenötödik század között) a filozófia és a vallás szoros kapcsolatban állt egymással. A középkori filozófusok olyan ókori görögöktől tanultak, mint Platón vagy Arisztotelész, de a tanításaikat átültették a maguk vallási környezetébe. Sokan közülük keresztények voltak, de akadtak fontos zsidó és arab szerzők is (mint például Maimonidész vagy Avicenna). Ágoston, akit később szentté avattak, az egyik legfontosabb korabeli szerző.

Ágoston Tagastéban, a mai Algéria területén, Észak-Afrikában született – ez akkoriban a Római Birodalom része volt. A valódi neve Aurelius Augustinus, ma jobbára Hippói (a város után, ahol élete nagy részét töltötte) vagy Szent Ágostonként ismerjük.

Ágoston anyja keresztény volt, apja azonban a helyi vallást követte. Viharos ifjúsága és kora felnőttkora után, amelynek során szeretőjétől gyereke is született, Ágoston a harmincas éveiben vette fel a kereszténységet, majd idővel Hippo püspöke lett. Elhíresült kérésében azért könyörgött Istenhez, hogy csillapítsa szexuális vágyát, de azért várjon vele még egy kicsit, mivel túlzottan nagy örömét lelte a világi

örömben. Későbbi éveiben számos könyvet írt, többek között a *Vallomásokat* és az *Isten városát* (ezeken felül pedig még majd' száz másikat), amelyekben sokat merített Platón gondolataiból, de bölcséletét sajátos keresztény ízzel dolgozta fel.

A legtöbb keresztény úgy hiszi, hogy Isten különleges erők birtokában van: végtelenül jó, mindentudó és mindenható. Mindez hozzátartozik Isten meghatározásához: Isten nélkül nem is lehetne Isten. A kereszténységen kívül sok más vallás is hasonlóan írja le a Mindenhatót, de Ágostont csak a keresztény megközelítés érdekelte.

Mindenki, aki hisz ebben az Istenben, kénytelen azt is elismerni, hogy a világban így is rengeteg szenvedéssel találkozhatunk – ezt igen nehéz lenne tagadnunk. Ennek a szenvedésnek egy részét a természet okozza: ilyenek a földrengések vagy a járványok. Van, amit az erkölcsi rossz idéz elő: ilyenek azok a rossz dolgok, amelyeket emberek okoznak. Jóval Ágoston ideje előtt a görög Epikurosz (lásd 4. fejezet) is felismerte, hogy ez egy komoly problémát vet fel: hogyan engedhetné meg egy jó szándékú, mindenható Isten a gonosz jelenlétét? Ha maga Isten sem tudja meggátolni a gonosztságot, akkor nem is lehet mindenható – ezek szerint mégis megvannak a maga határai. De ha Isten *valóban* mindenható, és nem akarja meggátolni a gonoszt, hogyan lehetne egyúttal jó is? Ennek így semmi értelme – ez a kérdés egyébként még ma is sokakat gondolkodóba ejt. Ágoston az erkölcsi rosszra koncentrált: nehezen érthetőnek találta, hogy egy olyan jó szándékú Isten létezhetne, aki tud a világban végbemenő rossz dolgokról, mégsem tesz ellenük semmit. Nem elégedett meg azzal a magyarázattal, amely szerint Isten útjai kifürkészhetetlenek és emberi ésszel fel nem foghatók – Ágoston válaszokat akart.

Képzeljünk el egy gyilkost, aki arra készül, hogy megölje áldozatát. Már mögé is lopakodott, a kezében éles kés: itt gáztett van készülődésben. Tudjuk, hogy Istennek megvan a hatalma hozzá, hogy meggátolja a tettet: csak néhány ideg kapcsolódását kellene megváltoztatnia a leendő gyilkos agyában, esetleg minden olyan esetben gumivá kellene változtatnia a késpengét, amikor valaki gyilkos szándékkal használná a fegyvert. A kés így lepattanna az áldozatról, és senkinek semmi baja nem esne. Istennek tudnia kell róla, hogy mi folyik a világban, hiszen mindentudó, semmi sem kerülheti el a figyelmét. Mivel jó, valóban azt kell akarnia, hogy megszűnjenek a világban a gáztettek. A gyilkos mégis

megöli az áldozatát, az acél sem változik gumivá. Nem sújt le a mennykő, a gyilkos fegyver sem fordul ki az elkövető kezéből, mielőtt végrehajtaná bűnös tettét, sőt meg sem gondolja magát, mielőtt elkövetné a gyilkosságot. Szóval akkor mi is történik? Ez a gonosz klasszikus problémája, annak a problémája, hogy Isten hogy engedhet meg gonosz cselekedeteket. Ha minden Istentől származik, feltételezhetően magát a gonoszt is ő teremtette: valamilyen értelemben maga Isten akarja, hogy ilyesmi történjenek a világban.

Fiatalabb korban Ágoston talált egy választ erre a kérdésre: manicheus volt. A manicheizmus eredetileg Perzsiából (a mai Irán területéről) származó vallás volt, a manicheusok pedig nem hittek Isten mindenhatóságában. A világot a jó és a gonosz végeérhetetlen küzdelmének látták, amelyben Isten és Sátán folyamatosan harcolnak egymással a hatalomért. Mindkét fél hihetetlenül erős, de egyik sem olyan hatalmas, hogy legyőzhesse a másikat. Bizonyos helyzetekben és időkben a Sátán kerekedett felül, de ez sosem tartott sokáig: a jó visszatért és ismét visszaszorította a gonosz erőit. Ez megmagyarázza, hogyan történhetnek meg azok a szörnyűségek, amelyekkel gyakran találkozunk. A gonosz a sötét erőktől származik, a jó pedig a fény erőitől.

A manicheusok hite szerint a személyben a jóság a lélektől származik, a gonoszság pedig a testtől, amelynek szenvedélyei és vágyai hajlamosak tévútra vinni bennünket. Ez azt is magyarázza, hogy miért hajlamosak néha az emberek a rossz utat választani. Az előbbiekben ismertetett probléma a gonosszal kapcsolatban nem okozott különösebb fejfájást nekik, mert nem hitték, hogy Isten olyan hatalmas lenne, hogy a valóság minden egyes vonását irányítani tudná. Ha pedig Istennek nincs hatalma minden felett, akkor nem is lehet felelős a gonosz létezéséért, és azért sem hibáztathatjuk, amiért nem gátolja meg a gonosz létrejöttét. Az előbbi példában a manicheusok a gyilkosban munkáló gonosz erőket okolták volna a tettéért, és úgy gondolták volna, hogy ezek az erők olyan erősen voltak jelen benne, hogy a jó erői már nem voltak képesek leküzdeni őket.

A későbbiekben Ágoston szakított a manicheus megközelítéssel: nem látta be, hogy miért lenne a jó és a rossz küzdelme vég nélküli. Miért nem Isten nyeri meg a csatát? Végül is a jó erői bizonyára hatalmasabbak, mint a gonosz erők. Bár a keresztények elfogadják a

gonosz erők létezését, de azt nem, hogy ezek bármikor olyan erők lehetnének, hogy legyőzzék Isten erejét. Ha viszont Isten valóban végtelen hatalommal bír (ahogy most már Ágoston is hitte), a gonosz problémája ugyanúgy megmarad. Miért *engedte* Isten a gonosz létezését? Miért van ilyen erővel jelen a világban? Ezekre a kérdésekre nem adódott egyszerű válasz. Ágoston sokáig és erősen törte rajtuk a fejét, a fő választ pedig végül a szabad akarat létezésében találta meg: abban az emberi képességben, hogy eldönthetjük, mit teszünk. Ez a teodicea: megpróbáljuk igazolni, hogy miért engedheti Isten a szenvedést.

Isten szabad akaratot adott nekünk. Így tudjuk eldönteni, például, hogy elolvassuk-e a következő mondatot. Mindenki maga dönti el, hogy cselekszik. Ha senki sem kényszerít az olvasás folytatására, akkor bármikor szabadon abba is hagyhatjuk. Ágoston úgy gondolta, hogy a szabad akarat jó, s ez teszi lehetővé számunkra, hogy erkölcsi döntéseket hozzunk. Határozhatunk úgy is, hogy jók leszünk – ami alatt elsősorban a Tízparancsolat követését és a krisztusi „szeresd felebarátodat” elvét értette –, de mivel szabad akarattal vagyunk felruházva, dönthetünk úgy is, hogy rosszat cselekszünk. Előfordulhat, hogy tévútra jutunk és rosszat teszünk: hazudunk, lopunk, bántunk, esetleg meg is ölünk másokat. Ez gyakran olyankor fordul elő, amikor az érzelmeink felülkerekednek az eszünkön: tárgyakra, vagyokra epekedünk, utat engedünk a testi vágynak, és eltávolodunk Istentől és az ő parancsaitól. Ágoston Platón nyomán úgy gondolta, hogy a racionális énünk tartja kordában a szenvedélyeinket. Az emberek – az állatoktól eltérően – rendelkeznek az értelem erejével, s ezzel az erővel élniük is kell. Ha Isten úgy alkotott volna meg bennünket, hogy mindig a jót válasszuk, és sosem a rosszat, nem ártanánk egymásnak, de nem is lennénk valójában szabadok, és nem használhatnánk az eszünket ahhoz, hogy eldöntsük, mit is tegyünk. Isten akár ilyennek is teremthetett volna bennünket, de Ágoston úgy gondolta, hogy sokkal jobb, hogy ehelyett inkább megadta nekünk a választás lehetőségét. Ha nem tette volna, csupán marionettbábuk lennénk Isten kezében – és azon sem tudnánk gondolkodni, hogy milyen a helyes viselkedés, hiszen mást nem is ismernénk: automatikusan mindig a jó megoldást választanánk.

Így hát Isten mégis elég erős hozzá, hogy képes legyen teljesen kiküszöbölni a gonoszt a világból, és annak, hogy a világban mégis létezik gonosz, nem közvetlenül Isten az oka. Az erkölcsi rossz a mi

választásainkban gyökerezik. Ágoston úgy gondolta, hogy emellett Ádám és Éva döntése is hozzájárul a rossz jelenlétéhez: sok korabeli keresztényhez hasonlóan hitte, hogy valami rettenetesen félrecsúszott az édenkertben, ahogy erről a Biblia első könyve, a *Genézis* is beszámol. Amikor Éva, majd Ádám is ettek a tudás fájáról, és így elárulták Istent, bűnt hoztak a világba. Ez a bűn (az eredendő bűn) nem csupán az ő életükre volt hatással: minden ember azóta is ennek a terhét nyögi. Ágoston úgy vélte, hogy az eredendő bűn a megtermékenyítéssel száll nemzedékről nemzedékre: minden gyermek a születése pillanatától máris magán hordozza ezt a bűnt. Az eredendő bűn hajlamosabbá tesz bennünket a bűnbeesésre is.

Sok mai olvasó számára meglehetősen nehéz lehet elfogadni, hogy bennünket hibáztatnak és büntetnek valaki más bűneiért: ez egyszerűen nem tűnik igazságosnak. Az az elképzelés azonban, hogy a gonosz a szabad akaratra vezethető vissza, és nem közvetlenül Isten hozta létre, sok hívő számára meggyőzőnek tűnhet: lehetővé teszi számukra, hogy egy mindentudó, mindenható, jó Istenben higgyenek.

Boëthius, a középkor egyik legnépszerűbb szerzője egy ilyen Istenben hitt, de egy másik, szintén a szabad akarattal összefüggő probléma foglalkoztatta: az a kérdés, hogy vajon hogyan választhatjuk meg, hogy mit cselekedjünk, ha Isten már előre tudja, hogyan fogunk dönteni.

7. FEJEZET

A filozófia vigasztalása

BOËTHIUS

Ha börtönbe zárnának és a halálos ítéletedre várakoznál, te arra használnád életed utolsó napjait, hogy filozófiakönyvet írj? Boëthius ezt tette, és mint később kiderült, ez a műve lett messze a legnépszerűbb.

Ancius Manlius Severinus Boëthius (457–525) (hogy teljes nevén említsük) volt az egyik utolsó római filozófus – mindössze húsz évvel Róma bukása előtt hunyt el. A birodalom már Boëthius életében is hanyatlóban volt. Ciceróhoz és Senecához hasonlóan ő is egyfajta önsegítő tevékenységként tekintett a filozófiára, egy olyan elfoglaltságként, amely egyfelől a gyakorlatban könnyebbé teszi az életet, másfelől az absztrakt gondolkodás tudománya. Összekötő kapocsként szolgált az ókori görögök – Platón és Arisztotelész – felé, latinra fordította a műveiket egy olyan korban, mikor félt, hogy örökre elvesznek. Keresztény volt; művei elnyerték a középkor elkötelezett vallásos filozófusainak tetszését is, akik elmélyülten tanulmányozták őket. Filozófiája hídként szolgált a görög-római és keresztény filozófia között (amely a filozófus halála után évszázadokon át uralta a nyugati gondolkodást).

Boëthius élete a szerencse és a balsors keveréke: Nagy Teodorik, aki akkoriban Róma uralkodója volt, konzullá nevezte ki, sőt különös kegyként fiait is erre a posztra emelte (ők egyébként még túl fiatalok lettek volna hozzá, hogy a maguk jogán ilyen rangot kapjanak). Úgy tűnt, hogy Boëthius a szerencse fia: gazdag volt, jó családból származott, csupa jót mondtak róla. Politikai tevékenysége mellett valahogy sikerült időt szorítania filozófiai irányú elfoglaltságaira is, mindeközben íróként és fordítóként is sokat alkotott. Jobb már nem is lehetett volna az élete – ekkor azonban rosszra fordult a sora. Azzal vádolták, hogy összeesküvést szőtt Teodorik ellen, és Rómából a ravennai börtönbe vitték. Itt megkínózták, fojtogatták, majd halálra verték. Mindvégig ártatlannak vallotta magát, de vádlói nem hittek neki.

A börtönben – annak tudatában, hogy napjai meg vannak számlálva – írta meg azt a könyvét, amely halála után szabályszerű középkelet-kelet bestseller lett: *A filozófia vigasztalását*. A könyv azzal veszi kezdetét, hogy Boëthius a cellájában ül, és felettébb sajnálja magát, míg csak észre nem veszi, hogy egy nő tekint le rá. A nő magassága változónak tűnik: hol átlagos, hol pedig mintha az égig érne. Megtépett ruhát visel, a ruhán pedig egy hímzett létra látható, amely a ruha szegélyétől indul. A létra aljához a görög pi betűt hímezték, a tetejéhez a thétát. A jelenés egyik kezében egy jogart tart, a másikban könyveket. A látogató nem más, mint maga Filozófia. Amikor megszólal, elmondja Boëthiusnak, hogy miben kell hinnie. Megfeddi, amiért elhanyagolta, és elárulja neki, hogy azért látogatta meg, hogy emlékeztesse rá, miként kellene reagálnia mindarra, ami történik vele. A könyv további részét az ő beszélgetésük tölti ki: a szerencséről és Istenről társalognak. A művet Boëthius részben prózában, részben versben írta. A nő – Filozófia – tanácsokkal látja el a filozófust.

Elmagyarázza neki, hogy a szerencse forgandó, és ezen meg sem kellene lepődnie. Ilyen a természete: szeszélyes; Fortuna kereke gyakran fordul. Egyszer fenn, egyszer lenn: a leggazdagabb király is szegény emberként ébredhet fel egy nap. Boëthiusnak meg kell értenie, hogy ez már csak így megy, a szerencse csak a véletlennek köszönhető, és semmi sem garantálja, hogy ha ma szerencséje van, holnap is az lesz.

A halandók – folytatja Filozófia – bolondok, amiért egy ilyen megbízhatatlan dologtól teszik függővé a boldogságukat. A valódi boldogság csak belülről fakadhat, azokból a dolgokból, amelyeket az ember képes irányítani, nem olyasmikből, amelyeket a szerencse változása elpusztíthat (ez ugyanaz a sztoikus álláspont, mint amellyel az 5. fejezetben találkozhattunk). Amikor az emberek azt mondják, hogy filozofikusan állnak hozzá a kellemetlenségekhez, éppen azt értik alatta, hogy nem hagyják, hogy az olyan irányíthatatlan dolgok, mint például az időjárás vagy épp az, hogy kik a szüleik, hatást gyakoroljanak rájuk. Önmagában semmi sem borzalmas – mondja Filozófia –, minden attól függ, hogy miképpen gondolkodunk róla. A boldogság az elme állapota, nem a világé – ez egy olyan gondolat, amelyet akár Epiktétosz a sajátjaként is elfogadhatott volna.

Filozófia azt kívánja Boëthiustól, hogy ismét forduljon felé, és azt mondja neki, hogy még úgy is elérheti a valódi boldogságot, hogy

börtönben ül, és a kivégzését várja. Filozófia majd megszabadítja őt a gondjaitól. A szöveg üzenete világos: a vagyon, a hatalom és a dicsőség mind haszontalanok, mert az egyik nap még rendelkezünk velük, másnap talán már semmink sincsen. Senkinek nem lenne szabad ilyen bizonytalan alapokra helyeznie a boldogságát. A boldogságnak valamilyen megbízhatóbb talajból kell fakadnia, valami olyasmiből, amelytől nem foszthatnak meg bennünket. Miután Boëthius hitt a halál utáni életben, egyértelmű volt számára, hogy hiba a boldogságot a hétköznapi, világi dolgokra alapozni – hiszen ezeket a halállal úgylis elveszítjük.

De hol találhatja meg Boëthius a valódi boldogságot? Filozófia válasza szerint Istenben vagy a jóságban (a kettő, mint kiderül, egy és ugyanaz). Boëthius keresztény volt, bár ezt nem említi *A filozófia vigasztalásában*. Az az Isten, amelyet Filozófia leír, akár Platón istene is lehetne: a jó tiszta formája, de a későbbi olvasók már felismerik a dicsőségről és a vagyonról szóló keresztény tanítást, illetve az Istennek tetsző cselekedetek fontosságának hangsúlyozását.

Filozófia végig olyasmikre emlékezteti Boëthiust, amiket már eleve tud – egy újabb platonikus vonás. Platón ugyanis úgy vélte, hogy a tanulás minden formája valójában csupán azoknak az ideáknak a felfrissítése, amelyekkel már eleve rendelkezünk. Sosem tanulunk semmi újat, csak megtornáztatjuk egy kicsit a memóriánkat. Az életben folyamatosan azért küzdünk, hogy felidézzük azt, amit már korábban tudtunk. Boëthius egy bizonyos szinten eleve tudja, hogy kár bánkódnia a megbecsültség és a szabadság elvesztése miatt: ezek javarészt úgylis olyan dolgok, amelyek felett nincs hatalma. Ami igazán fontos, az a helyzethez való hozzáállása – ezt pedig ő irányíthatja.

Boëthius azonban egy olyan problémába ütközött, amely sok hívőt foglalkoztatott. Isten, mivel tökéletes, mindenről tud, ami megtörtént – és minden olyasmiről is, ami csak a jövőben fog megtörténni. Ezt értjük az alatt, hogy Isten mindentudó. Már most, ha Isten létezik, tudnia kell azt is, hogy ki nyeri a következő világbajnokságot, de azt is, hogy mit fogok leírni a következő mondatomban. Mindenről előre kell tudnia, ami valaha is meg fog történni. Isten már ebben a pillanatban tud mindenről, ami ezután történni fog.

Tehát Isten akkor is tudja, mit fogok tenni a következő pillanatban, ha én magam még nem döntöttem el. Abban az időben, amikor

eldöntöm, mit tegyek, több különböző jövőképet látok nyitva magam előtt. Ha útelágazódáshoz érkezem, mehetek jobbra is, balra is, de azt is megtehetem, hogy egyszerűen csak leülök pihenni. Akár ebben a pillanatban is abbahagyhatnám az írást, és főzhetnék egy kávé – vagy maradhatok a laptop előtt, és folytathatom a gépelést. Úgy érzem, hogy ez az én döntésem, valami olyasmi, amiről megválaszthatom, hogy megteszem-e vagy sem. Senki sem kényszerít. Ehhez hasonlóan az olvasó is lehunyhatja a szemét, ha kedve van hozzá. De hogyan lehetséges ez, ha Isten már eleve tudja, hogy miképpen fogunk dönteni?

Ha Isten már eleve mindnyájunkról tudja, mit fog tenni, hogyan hozhatnánk valódi döntéseket a cselekedeteinkkel kapcsolatban? A választás talán csak illúzió? Úgy tűnik, hogy ha Isten mindentudó, nem rendelkezhetek szabad akarattal. Tíz perccel ezelőtt Isten akár már le is írhatta egy papírra, hogy „Nigel folytatni fogja az írást.” Ez a kijelentés tíz perccel ezelőtt is igaz volt már, így szükségszerű, hogy folytassam az írást – akár tudatában voltam ennek annak idején, akár nem. De ha Isten megtehetette volna mindezt, akkor nekem bizonyára nem is volt más választásom, mint hogy azt tegyem, amit tettem (hiába éreztem úgy, hogy mégis magam döntök a dologról). Az életem az első pillanatától az utolsóig a lehető legapróbb részletig meghatározott mederben folyik. Ha pedig nem választhatjuk meg, mit cselekszünk, hogyan lenne igazságos büntetni vagy jutalmazni bennünket bármiért is? Ha nem választhatjuk meg, mit teszünk, hogyan határozhatja meg Isten, hogy a mennybe juthatunk-e vagy sem?

Nos, ez elég fogas kérdés. Ezt nevezik a filozófusok paradoxonnak. Lehetetlennek tűnik, hogy valaki tudja, mit fogok tenni, ezzel egy időben pedig még mindig szabadon megválaszthassam, mit tegyek. Ez a két elképzelés látszólag ellentmond egymásnak – de mindkettő igaz lehet, ha elfogadom, hogy Isten mindentudó.

Filozófia azonban – a nő Boëthius börtönében – ad néhány választ. Igenis rendelkezünk szabad akarattal, ez nem csupán egy illúzió. Bár Isten tudja, mit fogunk tenni, az életünk nem eleve elrendelt mederben folyik. Másként mondva: az, hogy Isten tudja, mit fogunk tenni, különbözik a predesztinációtól (vagyis attól az elképzeléstől, hogy nincs beleszólásunk a saját cselekedeteinkbe). Megválaszthatjuk, mit fogunk tenni. Az előző elképzelés hibája az, hogy Istent úgy képzeljük el benne, mint egy emberi lényt, aki előtt az események időben egymást követő,

fokozatosan feltáruló dolgoknak tűnnek – Isten azonban időtlen, s mindenestül az időn kívül helyezkedik el.

Ez azt jelenti, hogy Isten mindent egyszerre, egyetlen szempillantás alatt ragad meg. Egyként látja a múltat, a jelent és a jövőt. Mi, halandók, azt látjuk, hogy a dolgok egymás után történnek, de Isten nem így tekint rájuk. Az, hogy Isten ismerheti a jövőnket, és eközben nem pusztítja el a szabad akaratunkat (ezáltal előre programozott gépekké téve bennünket), annak köszönhető, hogy Isten egyáltalán nem egy meghatározott időben szemlél minket. Mindent egyszerre, időtlen módon lát. Ezenkívül – mondja Filozófia Boëthiusnak – arról sem szabad megfeledkezni, hogy Isten a viselkedésük, a választásaik alapján ítéli meg az embereket, annak ellenére, hogy ő maga pontosan tudja, hogy miként fognak viselkedni és milyen döntéseket hoznak majd.

Ha Filozófiának igaza van mindebben, és Isten létezik, akkor tudja azt is, hogy mikor fogok pontot tenni ennek a mondatnak a végére; mégis az én szabad választásom marad, hogy a mondatot épp itt zárjam le.

Te azonban még mindig eldöntheted, hogy elolvasod-e a következő fejezetet, amelyben két istenérvet vizsgálunk meg.

8. FEJEZET

A tökéletes sziget

SZENT ANZELM
ÉS AQUINÓI SZENT TAMÁS

Mindnyájan rendelkezünk valamiféle ideával Istenről. Megértjük, mit értünk „Isten” alatt, attól függetlenül, hogy hiszünk-e létezésében. Semmi kétség: most, ahogy ezt olvasod, az Istenről alkotott elképzeléseidre gondolsz. Úgy vélnénk, hogy ezzel korántsem azt jelentettük ki, hogy Isten valóban létezne. Anzelm (kb. 1033–1109), egy itáliai pap, aki végül Canterbury érseke lett, nem így gondolta volna. Ontológiai istenérvében állítása szerint logikusan bebizonyította, hogy az, hogy létezőnk Isten ideájával, azt bizonyítja, hogy Isten valóban létezik is.

Anzelm érve, amelyet a *Proslogion* című könyvében adott közre, azzal a kétségbevonhatatlan kijelentéssel indít, hogy Isten „valami, aminél semmi nagyobb el nem gondolható” Ez azt jelenti, hogy Isten jóságában, tudásában és erejében is az elképzelhető legnagyobb. Semmi nála hatalmasabbat nem tudunk elképzelni, vagy ha mégis, akkor az maga Isten. Isten a felsőbbrendű létező. Istennek ez a meghatározása nem tűnik szokatlannak: például Boëthius is (lásd 7. fejezet) hasonlóan határozta meg Istent. Az elménkben nyilvánvalóan rendelkezünk Isten valamiféle ideájával – ez sem vitatható. Anzelm azonban arra mutat rá, hogy ha Isten csupán az elménkben létezne, a valóságban viszont nem, akkor nem lehetne az elképzelhető legnagyobb dolog: ennél az elmében lévő képnél bizonyára nagyobb lenne valami, ami aktuálisan létezne is. *Elképzelhető*, hogy ez az Isten létezik – ezt általában még az ateisták is hajlandók elfogadni. De egy elképzelt Isten nem lehet hatalmasabb, mint egy létező. Így hát – vonta le Anzelm a következtetést – Istennek muszáj léteznie. A létezése logikusan következik a meghatározásából. Ha Anzelmnek igaza van, pusztán az alapján tökéletesen biztosak lehetünk Isten létezésében, hogy az elménkben létezik valami, amire akkor gondolunk, ha Istenről van szó. Ez egy a priori érv, nem szorul

semmiféle, a világra irányuló vizsgálódásra ahhoz, hogy elérjünk a konklúzióhoz. Egy olyan logikai érvről van szó, amely egy kétségbevonhatatlan kezdőpontból kiindulva a jelek szerint bizonyítja Isten létezését.

Anzelm egy festő példáját hozza fel. A festő először elképzei, hogy mit fog festeni. Egy darabig azt festi, amit elképzelt, aztán a kép egyszerre kezd létezni a művész képzeletében és a valóságban is. Isten már más lapra tartozik: Anzelm logikai képtelenségnek tartotta, hogy úgy rendelkezünk az elménkben Isten fogalmával, hogy Isten valóban létezne, míg minden további nélkül el tudunk képzei egy olyan festőt, aki végül nem festette meg a képét, így az csak az elméjében létezik, a valóságban nem. Isten az egyetlen ilyen létező: minden másról könnyűszerrel el tudjuk képzei, hogy nem létezik, anélkül hogy önellentmondásba keverednénk. Ha valójában megértjük, micsoda Isten, egyúttal felismerjük azt is, hogy lehetetlen, hogy ne létezzen.

A legtöbben, akik megértették Anzelm „bizonyítékát” Isten létezése mellett, meglehetősen gyanúsak találják a módot, ahogyan eljut a konklúzióhoz. Valami nem stimmel az érveléssel. Nem sokan fogadták el Isten létezését pusztán ennek az érvek az alapján. Anzelm ezzel szemben azt idézi a Zsoltárokból, hogy csupán egy bolond tagadhatja Isten létét. Még Anzelm életében egy másik szerzetes, Gaunilo kritikával illette Anzelm érvelését. Egy olyan gondolat kísérlettel állt elő, amely a bolond álláspontja mellett szólt.

Képzeiük el, hogy valahol az óceánban van egy olyan sziget, amelyet senki sem találhat meg. Ezen a szigeten hihetetlen bőség uralkodik, minden elképzeihető gyümölcs megterem rajta, minden olyan különleges fa és állat megtalálható rajta, amit csak el tudunk képzei. Emberek nem is laknak ott, így még csábítóbb helynek tűnik. Valójában ez a lehető legtökéletesebb sziget, amit csak el tudunk képzei. Ha valaki azt állítja, hogy a sziget nem létezik, nem okozhat semmiféle nehézséget annak a megértése, hogy mire gondol. Ez tökéletesen világosnak tűnik. De tegyük fel, hogy arról akarnak meggyőzni, hogy ennek a szigetnek márpedig léteznie kell, mert tökéletesebb minden más szigetről. Az elménkben van egy kép a szigetről – de csak ha ott létezik, a sziget már nem lenne a legtökéletesebb. Miután a legtökéletesebb mesés szigetről beszélünk, feltétlenül léteznie kell a valóságban is.

Gaunilo rámutatott, hogy ha valaki megpróbálna bennünket ezzel az érveléssel meggyőzni a mesés sziget valóságos létezéséről, azt hinnénk, hogy viccel. Nem teremthetünk szigeteket a világban csupán azzal, hogy elképzeljük, milyenek lennének – ez meglehetősen abszurd elképzelés. Gaunilo ezzel arra kívánt rámutatni, hogy a mesés szigetről szóló érvelés és Anzelm istenérve ugyanazt az érvelést alkalmazza, ha pedig nem hiszünk, hogy a szigetnek feltétlenül léteznie kell, miért hinnénk, hogy az elképzelhető legtökéletesebb létező létét bizonyítaná? Ugyanezzel az érveléssel a sziget mellett még a lehető legtökéletesebb hegy, épület, erdő stb. létezését is „bizonyíthatjuk”. Gaunilo hitt Istenben, de Anzelm érvelését gyengének találta. Anzelm válaszában felhívta rá a figyelmet, hogy az ő érvelése csakis Isten esetében működik, szigetek esetében nem, miután minden egyéb csupán a maga fajtájából lehet a legjobb, míg Isten a lehető legtökéletesebb. Ezért van az, hogy Isten az egyetlen olyan létező, amely *szükségszerűen* létezik, az egyetlen, ami nem tudna nem létezni.

Kétszáz évvel később egy igen hosszú könyv, a *Summa Theologiae* egy igen rövid bekezdésében egy másik itáliai szent, Aquinói Szent Tamás (1225–1274) öt olyan érvet körvonalazott – az öt utat –, amelyekkel Isten létét kívánta bizonyítani. Szent Tamás öt útját ma már jóval többen ismerik, mint a könyv bármely más részét. Ezek közül a második az első ok érve volt, amely – Szent Tamás filozófiájának nagy részéhez hasonlóan – Arisztotelész egy érvelésén alapult. Akárcsak Anzelm, Tamás is ésszerű bizonyítékokkal próbálta meg alátámasztani Isten létezését. Az első ok érve a világegyetem – minden létező – létezésével indul. Nézz körül: honnan származhat a környező világ? Erre egyszerűen azt válaszolhatjuk, hogy minden létezőnek van valamiféle oka, amelynek következményeképp létezővé vált, és olyan, amilyen. Nézzünk például egy focilabdát: a létrejöttéhez sok ok járult hozzá. Volt, aki megtervezte, valaki legyártotta, okok következményeképp keletkeztek azok a nyersanyagok is, amelyekből készült és így tovább. De mi az oka a nyersanyagok létezésének? Mi az oka ezeknek? Végigkövethetjük az oksági láncot – és csak haladunk, haladunk... Elképzelhető lenne, hogy az okok a végtelenbe nyúlnak?

Szent Tamás meg volt győződve róla, hogy az okok sora nem nyúlhat a végtelenbe, elképzelhetetlen, hogy az okok végtelen regresszusban nyúlnának az időben. Ha mégis végtelen lenne ez a lánc, az azt jelentené,

hogy nem létezett első ok: azt, amit annak tartanánk, szintén okozta valami és így tovább, a végtelenségig. Tamás szerint a logika megköveteli, hogy legyen valami, ami elindította ezt az oksági láncot. Ha pedig igaza van, az azt jelenti, hogy kell lennie valaminek, ami önmaga oka, és amely elindította azt a folyamatot, amelynek eredményeképp itt és most vagyunk. Az első ok – így Tamás – nem más, mint maga Isten. Isten az ok nélküli oka mindennek, ami van.

A későbbi filozófusok sok választ adtak erre az érvre. Egyesek arra világítottak rá, hogy még ha egyet is értünk Szent Tamással abban, hogy léteznie kell egy első oknak, azt nincs különösebb okunk feltételezni, hogy ez az ok Isten lenne. Egy efféle első oknak hihetetlenül hatalmasnak kellene lennie, de az érv nem tartalmaz semmi olyasmit, aminek alapján ennek az oknak bármi olyan tulajdonsággal kellene rendelkeznie, amelyet általában a különböző vallások Istennek tulajdonítanak. Így például egy ilyen első oknak nem kellene végtelenül jónak vagy mindentudónak lennie – elképzelhető, hogy inkább valamiféle energiakitörésről van szó, mint egy személyes Istenről.

Egy másik lehetséges ellenvetés Szent Tamás érvelésével szemben az, hogy nem kell elfogadnunk azt az elképzelését, amely szerint az oksági lánc nem nyúlhat a végtelenbe. Honnan tudhatjuk? A világegyetem minden feltételezett első okával kapcsolatban feltehetjük a kérdést: „És ezt mi okozta?” Szent Tamás egyszerűen azt feltételezte, hogy ha elég sokáig ismételtetjük a kérdést, egyszer csak rábukkanunk egy pontra, ahol a válasz az lesz, hogy „semmi, ez nem más, mint az első ok”. Abban nem lehetünk biztosak, hogy ez a válasz jobb lenne, mint a végtelenbe nyúló oksági lánc feltételezése.

Szent Anzelm és Szent Tamás Istenre irányuló gondolatai és elkötelezettségük a vallási előírásoknak megfelelő életre éles ellentétben állnak Niccolò Machiavellivel, egy olyan világi gondolkodóval, akit sokan magához az ördöghöz hasonlítottak.

9. FEJEZET

A róka és az oroszlán

NICCOLÒ MACHIAVELLI

Képzeld el, hogy egy olyan fejedelem vagy, aki egy tizenhatodik századi Firenzéhez vagy Nápolyhoz hasonló városállamon uralkodik. Teljhatalommal rendelkezel: bármit parancsolhatsz, teljesítik. Ha valakit börtönbe akarsz záratni, amiért valami kevésbé hízelgőt mondott rólad, vagy akár azért, mert azzal gyanúsítod, hogy a meggyilkolásodra irányuló összeesküvésben vesz részt, ezt minden további nélkül meg is teheted. A seregeid a parancsodat lesik – de az általad uralt várost más városállamok veszik körbe, ambiciózus uralkodókkal, akik a földjeid meghódítására törnek. Mi lenne ebben az esetben a helyes magatartás? A becsületesség, az ígéretek megtartása, a jó szándék és az emberek iránt tanúsított bizalom?

Niccolò Machiavelli (1469–1527) szerint az efféle magatartás nem lenne valami gyümölcsöző – bár az sosem árt, ha mások becsületesnek és jónak *tartanak* bennünket. A célravezető *magatartás* – így Machiavelli – azonban inkább a hazugság, az ígéretszegés és az ellenségeinkkel való kíméletlen leszámolás útját követi. Szerinte egy hatékonyan működő fejedelemnek meg kell tanulnia, hogy „hogyan ne legyen jó”. A legfontosabb dolog a hatalom megtartása, ennek érdekében pedig csaknem bármilyen eszköz megengedett. Nem túl meglepő módon *A fejedelem*, a könyv, amelyben kifejti mindezt, 1532-es első megjelenése óta komoly hírnévnek örvend. Egyesek egyszerűen gonosznak bélyegezték a benne foglalt gondolatokat, mások csak a bűnözők kézikönyvének tekintették, megint mások pedig úgy gondolták, hogy ez a valaha írt legpontosabb beszámoló arról, hogy mi is történik valójában a politikában. Sok mai politikus is forgatja ezt a könyvet, bár kevesen ismernék be – elképzelhető, hogy ez azt jelenti, hogy a benne olvasottakat a gyakorlatban is meg akarják valósítani.

A fejedelem nem egy széles körben hozzáférhető kézikönyvnek íródott: eredetileg csak azok tanulmányozhatták volna, akik épp hatalomra

jutottak. Machiavelli egy tanyán írta, hét mérföldre Firenzétől. A tizenhatodik századi Itália meglehetősen veszélyes hely volt. Machiavelli Firenzében született és nőtt fel, fiatalemberként pedig diplomáciai szolgálatba állt. Számos királlyal, egy császárral és magával a pápával is találkozott, míg bejárta Európát – egyiküket sem tartotta valami sokra. Az egyetlen olyan vezető, aki valóban komoly hatással volt rá, Cesare Borgia volt: könyörtelen ember, VI. Sándor pápa törvénytelen fia, aki nem habozott, ha törbe kellett csálnia ellenségeit. Miután eltette őket láb alól, Itália nagy része az ő kezébe került. Machiavelli véleménye szerint Borgia mindent a lehető legjobban intézett, csak a balszerencse tehetett tönkre a terveit: épp beteg volt, mikor ellenségei rátörtek. A balszerencse komoly szerepet játszott Machiavelli életében is – ezen a témán aztán ezért is sokat törte a fejét.

Mikor a hihetetlenül gazdag Mediciek – akik előzőleg Firenze urai voltak – újra hatalomra kerültek, Machiavellit börtönbe vetették, mivel azzal vádolták, hogy részt vett az ellenük szőtt összeesküvésben. Machiavelli túlélte a kínzásokat, később szabadon engedték – több sorstársát azonban kivégezték. Ő nem vallott be semmit, így büntetésképpen száműzték Firenzéből: nem térhetett vissza imádott városába, és kizárták a politikából. Vidéki száműzetésében azzal múlatta az idejét, hogy elképzelt párbeszédbe bocsátkozott a múlt nagy gondolkodóival. Elképzelte, ahogy megvitatják, miképpen tarthatja meg a fejedelem a hatalmát. Elképzélhető, hogy *A fejedelmet* is azért vetette papírra, hogy lenyűgözze az épp hatalmon lévőket, és így politikai tanácsadóként dolgozhasson nekik: ez ismét megnyitotta volna előtte Firenze kapuit – és a valódi politika izgalmait és veszedelmeit is. Terve azonban nem vált be: Machiavelli íróvá lett. Fő művén kívül számos egyéb politikai témájú könyvet adott közre, valamint sikeres színpadi szerzőként is számon tartották – *Mandragóra* című darabját még manapság is műsorra tűzik.

De pontosan mit is tanácsolt Machiavelli, és miért rázta meg ez annyira legtöbb olvasóját? Elméletének kulcsát az képezte, hogy a fejedelemnek szüksége van valamire, amit ő *virtù*-nak nevezett – ez olaszul férfiasságot vagy bátorságot jelent. De mit is jelent ez? Machiavelli szerint a siker nagyban függ a szerencsétől: mindaz, ami történik velünk, felerészben a saját döntéseinktől függ, felerészben pedig a szerencsétől. Ám azt is hitte, hogy képesek vagyunk javítani az

esélyeinken, ha bátran és gyorsan cselekszünk. Az, hogy a szerencse ilyen nagy szerepet játszik sorsunk alakulásában, még nem jelenti azt, hogy áldozatként kellene viselkednünk. A folyó sodrását nem tudjuk meggátolni, de ha megfelelő gátakat építünk és jó árvízvédelmi intézkedéseket foganatosítunk, nagyobb eséllyel éljük túl az árvizet. Másként szólva: az a vezető, aki kellőképpen felkészült, és képes megragadni a kínálkozó lehetőségeket, nagyobb eséllyel lesz sikeres, mint aki nem rendelkezik ezekkel a tulajdonságokkal.

Machiavelli meg volt róla győződve, hogy filozófiája a valóságon alapul. Egy sor korabeli történelmi eseménnyel illusztrálta elképzeléseit, ezekben a példákban pedig legtöbbször olyan politikusokat emlegetett, akikkel személyesen is találkozott. Amikor például Cesare Borgia rájött, hogy az Orsini család összeesküvést sző ellene, mindent megtett annak érdekében, hogy az összeesküvők ne sejtessék, hogy erről tudomása van. A család vezetőit Sinigagliába hívta tanácskozásra, s mikor megérkeztek, mindannyiukat meggyilkoltatta. Machiavelli nagy megbecsüléssel nyilatkozott erről a lépésről: számára ez a *virtù* tökéletes példájának számított.

Ismét Cesare Borgia példáját szemlélve: amikor Borgia Romagna tartomány ura lett, egy különösen kegyetlen parancsnokot, Remirro de Orcót bízta meg a tartomány vezetésével. Orco annyira megrémítette a romagnai lakosokat, hogy azok hajlandók lettek alávetni magukat Cesare akaratának. E siker után Borgia el akart határolódni Orco kegyetlenkedéseitől – így őt is meggyilkoltatta, kettévágott testét pedig közszemlére tette a piactéren. Machiavelli ezt az eljárást is helyeselte: Borgia elérte, amit akart, ugyanis Romagna népe az ő oldalán maradt. A romagnaiak örültek Orco halálának, egyúttal azonban azt is gyanították, hogy Borgia rendelte el a gyilkosságot, így tőle is tartottak: ha ilyen kegyetlenül elbánt az egyik saját parancsnokával, mire lehet képes velük szemben? Borgia – Machiavelli szerint – férfiasan cselekedett: tettei a *virtùt* tükrözték, és épp ezt kellett volna tennie bármely más értelmes uralkodónak is.

Ebből úgy tűnhet, hogy Machiavelli a gyilkosság híve volt. Félreértés ne essék: bizonyos esetekben, ha a cél ezt követelte meg és a körülmények ezt kívánták, nem ellenezte a gyilkosságot, de a példákat nem erre akarta kihegyezni. Azt próbálta bemutatni velük, hogy Borgia eljárása – az, hogy megölette az ellenségeit, Orcóval pedig a maga

pozícióját erősítette meg – működött. A fejedelem elérte velük a kívánt célt, és megelőzte a további vérontást – mindehhez pedig gyors és könyörtelen cselekedetekre volt szükség, amelyeknek köszönhetően Borgia megőrizhette a hatalmát, és megelőzhette a romagnai felkelést. Machiavelli számára ez a végső eredmény jóval többet nyomott a latban, mint az, hogy miképpen érték el: Borgia jó fejedelem volt, mert nem válogatott az eszközökben annak érdekében, hogy hatalmon maradhasson. Machiavelli nem értett volna egyet az értelmetlen öldökléssel, a gyilkosság élvezetért végrehajtott gaztettekkel – azok a gyilkosságok, amelyekről beszámolt, nem is ilyenek voltak. A könyörületeség ilyen körülmények között Machiavelli szerint nem csupán Borgia, hanem az állam számára is katasztrofális körülményekkel járt volna.

Machiavelli hangsúlyozza, hogy a vezető számára előnyösebb, ha félnek tőle, mint ha rajonganak érte. Ideális esetben a fejedelmet egyszerre félik és szeretik, de ezt nem könnyű elérni. Ha az emberek szeretetére hagyatkozunk, azt kockáztatjuk, hogy magunkra maradunk, ha nehezebb idők jönnek – ha azonban félnek tőlünk, nem mernek majd elárulni bennünket. Ez részben a szerző cinikus világlátásából fakad, abból, hogy nem sokra tartotta az emberi természetet: úgy vélte, hogy az emberek megbízhatatlanok, mohók és becsstelenek. Ahhoz, hogy sikeres uralkodók legyünk, tisztában kell lennünk ezekkel az emberi alapvonásokkal. Nem biztonságos abban bízunk, hogy bárki meg fogja tartani a nekünk tett ígéretét – hacsak nem retteg a szószegés várható következményeitől.

Ha azzal is elérhetjük a célunkat, hogy kedvesnek, szavatartónak és szeretetreméltónak mutatkozunk, akkor ezt az utat kell követnünk (vagy legalábbis ilyesféle uralkodónak kell tűnnünk). Ha mindez nem vezetne célra, akkor ötvöznünk kell ezeket a tulajdonságokat az állati vonásokkal. Más filozófusok azt hangsúlyozták, hogy a vezetőknek javarészt ezekre kell hagyatkozniuk, Machiavelli azonban úgy vélte, hogy csak a hatékonyság végett kell időről időre bizonyos állati vonásokat előtérbe engedni. Két olyan állat, amelyektől sokat tanulhatunk e tekintetben, a róka és az oroszlán. A róka ravasz és észreveszi a csapdákat, az oroszlán pedig félelmetes és leküzdhetetlen erejű vadállat. Nem jó, ha az uralkodó folyamatosan az oroszlán bőrébe bújik, és minduntalan a nyers erőre hagyatkozik, mivel így annak a

veszélynek teszi ki magát, hogy végül csapdába esik. Az sem jó, ha az ember mindig csalafinta rókaösvényeken jár: időnként szükségünk van az oroszán erejére ahhoz, hogy biztonságban legyünk. Ha csupán a saját jószágunkra és igazságosságunkra hagyatkozunk, nem sokáig maradunk hatalmon – szerencsére azonban az emberek hiszékenyek, s könnyen megvezeti őket a látszat, így vezetőként még akkor is jószágosnak és becsületesnek mutathatjuk magunkat, ha eközben szószegők és kíméletlenek vagyunk.

Miután mindezt elolvastad, talán úgy gondolod, hogy Machiavelli egész egyszerűen csak gonosz volt. Sokan gondolják így, s a „machiavelliánus” melléknév sem valami hízelgő elképzeléseket fed: gyakran olyan összeesküvő hajlamú, önző emberekre alkalmazzák, akik fondorlatosan másokra akarják kényszeríteni az akaratukat. Egyesek azonban úgy vélik, hogy Machiavelli valami fontosra mutatott rá: elképzelhető, hogy az általános értelemben vett „jó magaviselet” nem vonatkozik a vezetőkre. A hétköznapi életben kedvesnek mutatkozni és bízni mások ígéreteiben egészen más dolog, mint ha egy ország vagy állam vezetőjeként tennénk ugyanezt: ha ugyanilyen bizalommal fordulnánk a diplomáciai partnerek felé, annak katasztrofális következményei is lehetnének. 1938-ban a brit miniszterelnök, Neville Chamberlain hitt Adolf Hitlernek, amikor az becsületszavát adta, hogy a német expanzió nem folytatódik tovább. Ez manapság naiv és ostoba döntésnek tűnik – Machiavelli rámutathatott volna, hogy Chamberlainnek minden oka megvolt arra, hogy ne bízson Hitlerben.

Másfelől nézve azt sem szabad elfelejtenünk, hogy Machiavelli támogatta az ellenfelekkel való kegyetlen leszámolást is. Még a véráztatta tizenhatodik századi Itáliában is sokkolónak tűnt az a mód, ahogy támogatta Cesare Borgia viselkedését. Sokan közülünk úgy gondolják, hogy szigorú keretek közé kell szorítani azt is, hogy egy vezető miképpen bánik el akár a legnagyobb ellenségeivel, ezeket a határokat pedig törvényekben kell rögzítenünk. Ha nincsenek meg ezek a határok, vérszomjas zsarnokok bukkannak fel: Adolf Hitler, Pol Pot, Idi Amin, Szaddám Huszein és Robert Mugabe mind Cesare Borgiához hasonló módon próbáltak meg hatalmon maradni. Ez nem éppen a legjobb reklám Machiavelli filozófiájához.

Machiavelli realistának tartotta magát, olyasvalakinek, aki rájött, hogy az emberek alapvetően önzők. Thomas Hobbes egyetértett vele e

tekintetben: épp ez adja meg az alapját annak az elképzelésének, mely szerint a társadalomnak rendszerre van szüksége.

10. FEJEZET

Magányos, szegényes, csúnya, állatias és rövid

THOMAS HOBBS

Thomas Hobbes (1588–1679) Anglia legjelentősebb politikai gondolkodói közé tartozott. Kevésbé közismert tény, hogy emellett a testedzés megszállottja is volt: minden áldott reggel hosszú sétára indult, s oly gyorsan haladt a lejtős terepen, hogy mire céljához ért, kifogyott a lélegzetből. Arra az esetre, ha véletlenül valami ötlete támadna kirándulás közben, különleges bottal járt, amelynek a fogantyújába kalamárist építettek. Ez a magas, vörös arcú, vidám természetű ember – bajusszal és kis göndör szakállal – beteges gyerek volt, de felnőttkorában már jó egészségnek örvendett, s még aggastyánként is teniszezett. Sok halat fogyasztott, kevés bort ivott, és – zárt ajtók mögött, előzőleg gondosan meggyőződve arról, hogy nincsenek fűltanúk – rendszeresen énekelt is, hogy edzésben tartsa a tüdejét. Mindemellett természetesen – a legtöbb filozófushoz hasonlóan – szellemileg is igen aktív volt. Mindennek köszönhetően kilencvenegy évet ért meg – ez kivételesen magas kor, különösen ha figyelembe vesszük a tizenhetedik századi átlagélethet, amely mindössze harmincöt év volt.

Annak ellenére, hogy ilyen barátságos figurának tűnik, Hobbes Machiavellihez hasonlóan nem tartotta sokra az embereket. Azt vallotta, hogy mindnyájan alapvetően önzők vagyunk, és csupán a haláltól való félelem, valamint saját hasznunk hajszolása vezérel bennünket. Mindnyájan másokon akarunk felülkerekedni, akár tudatában vagyunk ennek, akár nem. Ha nem fogadjuk el Hobbes emberképét, miért zárjuk be az ajtót, ha elmegyünk otthonról? Talán csak nem azért, mert tudjuk, hogy igen sokan boldogan kipakolnák az egész lakást, míg mi a dolgunk után járunk? De – mondhatnánk erre – csupán *néhányan* ennyire önzők. Hobbes ezzel nem értett egyet: úgy gondolta, hogy szívünk mélyén

mindnyájan azok vagyunk, és csupán a törvény, valamint a büntetéstől való félelem tart vissza bennünket az efféle cselekedetektől.

Ebből következik – folytatja –, hogy ha a társadalmi rend megszűnne, és az általa természeti állapotnak nevezett körülmények között kellene élnünk, törvények és az azokat ránk kényszerítő hatalom nélkül, mi magunk is – mint mindenki más – lopnánk és gyilkolnánk is, ha szükségesnek vélnénk (legalábbis ha életben szeretnénk maradni). Egy olyan világban, amelyben az erőforrások szűkösek, különösen pedig akkor, ha az életben maradáshoz szükséges táplálék és víz megszerzése is küzdelmes feladat lehet, még ésszerűnek is tűnik megölni a többieket, mielőtt ők ölhetnének meg minket. Hobbes emlékezetes leírása szerint a társadalmon kívüli élet „magányos, szegényes, csúnya, állatias és rövid” lenne.

Ha elvesszük az államtól azt a hatalmat, hogy meggátolja az embereket abban, hogy kisajátítsák a másik földjét és azt tegyenek el láb alól, akit csak akarnak, az eredmény egy végeérhetetlen háború lesz, ahol mindenki folyamatos harcban áll mindenki mással. Ennél rosszabbat nehéz elképzelnünk. Ebben a törvény nélküli világban még a legerősebbek sem lennének sokáig biztonságban: elég, ha elalszanak, máris sebezhetővé válnak. Még a leggyengébbek is – már ha elég agyafúrtak

– képesek lennének meggyilkolni a legerősebbeket.

Talán úgy gondoljuk, hogy ebben az esetben úgy kerülhetnénk el azt, hogy rövid úton végezzenek velünk, hogy összefogunk a barátainkkal. Ezzel csak az a probléma, hogy nem lehetünk biztosak abban, hogy bármelyikükben is megbízhatunk: ha valaki azt ígéri, hogy segít nekünk, könnyen lehet, hogy valamikor inkább az lenne az érdeke, hogy megszegje az ígéretét. Minden olyan tevékenység, ami együttműködéssel jár – például a nagyobb mértékű élelmiszer-termelés vagy az építkezés –, lehetetlenné válik a bizalom egy alapvető foka nélkül. Arról sem tudhatunk, ha átverték – ha már tudatában vagyunk, már késő, s ekkorra (akár szó szerint is) már hátba is szúrtak. Azt, aki elárult minket, senki sem büntethetné. Mindenhol ellenségekre bukkanhatunk. Az egész életünket folyamatos félelemben kellene töltenünk – ez pedig nem valami vonzó kilátás.

A megoldás Hobbes szerint az lenne, ha valamely nagy hatalmú uralkodót vagy testületet bíznanak meg a vezetéssel. A természeti

állapotban élő egyének így arra lennének kényszerítve, hogy „társadalmi szerződésbe” lépjenek, így kölcsönösen feladják veszélyes szabadságukat a biztonság kedvéért. Anélkül, amit Hobbes „uralkodónak” nevezett, az élet a földi pokol lenne. Az uralkodónak jogában állna minden szabályszegő számára szigorú büntetést kiszabni. Úgy gondolta, hogy létezik néhány olyan természeti törvény, amelyet fontosnak ismerhetünk el: az egyik ilyen például az, hogy mindenki velünk kell bánnunk, ahogy tőlük elvárjuk, hogy velünk bánjanak. A törvények nem sokra jók, ha nincs mögöttük valami olyan hatalom, amely elég erős ahhoz, hogy kikényszerítse a betartásukat. Törvények és egy kellően erős uralkodó nélkül a természeti állapotban leledző emberek mindenképpen erőszakos halálra számíthatnak – az egyetlen vigaszuk pedig csupán az lenne, hogy az életük bizonyára elég rövid lesz.

Hobbes a *Leviatán, vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma* (1651) című könyvében, legfontosabb művében részleteiben is kifejti azokat a lépéseket, amelyek a természeti állapot poklából egy biztonságos, elviselhető életet biztosító társadalom létrejöttéig szükségesek. A *Leviatán* egy óriási biblikus tengeri szörny neve, Hobbes pedig az állam erejére utalt a címmel. A *Leviatán* eredeti címlapján egy, a dombok mögül kiemelkedő óriást láthatunk, amelynek teste apró, mégis egyénien elkülöníthető figurákból áll; egyik kezében kardot, másikban jogart tart. Az óriás jelképezi az erős államot, az óriás feje pedig az uralkodót. Uralkodó nélkül – Hobbes szerint – minden széthullana, a társadalom pedig egyedülálló emberekre bomlana, akik ismét egymás torkának esnének a túlélés érdekében.

Az egyének a természeti állapotban tehát igen jó okokkal rendelkeztek arra, hogy megpróbáljanak együtt dolgozni és megteremtsék a békét – csak így érezhették biztonságban magukat, anélkül az életük borzalmasan telt volna. A biztonság sokkal fontosabb, mint a szabadság, a haláltól való félelem pedig arra ösztönözhette az embereket, hogy társadalmat alakítsanak. Hobbes szerint az egyén ilyen körülmények között igen sok szabadságáról lemondana azért, hogy társadalmi szerződésre lépjen embertársaival, vagyis annak érdekében, hogy közösen beleegyezzenek abba, hogy a szuverén törvénykezhessen felettük. Jobban járnak egy erős tekintély uralmával, mint azzal, ha folyamatosan egymással harcolnak.

Hobbes számos veszélyes időszakot vészelt túl – megpróbáltatásai már az anyaméhben megkezdődtek. Koraszülött volt, mivel mikor az anyja hírét vette, hogy a spanyol Armada Anglia ellen vonul, és lerohanja az országot, vajúdni kezdett. Szerencsére Anglia nem bukott el. Később Hobbes az angol polgárháború elől Párizsba menekült, de az attól való félelem, hogy Anglia anarchiába süllyed, végigkíséri az összes későbbi írását. Párizsban írta a *Leviatánt* is – nem sokkal a mű 1651-es megjelenése után tért vissza szülőhazájába.

Korának sok gondolkodójához hasonlóan Hobbes sem csupán a filozófiának szentelte életét – manapság reneszánsz embernek hívnánk. Komolyan érdekelte a geometria, a természettudomány és az ókortörténet is. Fiatalemberként rajongott az irodalomért – íróként és fordítóként is ismert. Filozófiájában (és a filozófiával csak középkorúan kezdett foglalkozni) materialista volt, úgy gondolta, hogy az emberek csupán testi létezők lehetnek, lélek pedig nem létezik: mindnyájan csupán a testünkből állunk, vagyis végső soron csupán igen bonyolult gépek vagyunk.

Az óraműves szerkezetek számítottak a tizenhetedik század legfejlettebb technológiájának. Hobbes úgy gondolta, hogy a test szervei és izmai hasonlóan működnek, mint ezek a gépezetek: gyakran írt a mozgás „rugóiról” és azokról a „fogaskerekekről”, amelyek mozgásra bírnak bennünket. Meg volt róla győződve, hogy az emberi lét minden aspektusát, a gondolkodást is, testi tevékenységek okozzák – filozófiájában nem jutott hely a léleknek. Ezt a modern elképzelést Hobbeszal együtt számos mai tudós vallja, de a maga idejében meglehetősen szélsőségesnek számított. Többek között azt is állította, hogy Isten egy hatalmas, fizikailag létező tárgy – sokan ezt feltételezett ateizmusa burkolt megvallásának tekintették.

Hobbest kritikusai azzal vádolják, hogy túl sokat engedett meg a szuverénnek – legyen az akár a király, a királynő vagy a parlament –, túl nagy hatalmat adott neki az egyén fölött a társadalomban. Azt az államot, amelyet leír, manapság autoritáriusnak neveznénk: egy olyan államformának, amelyben az uralkodó túlzottan nagy hatalmat kap a polgárok fölött. Bár a béke kívánatosnak, az erőszakos haláltól való félelem pedig elég erőteljes ösztönző erőnek tűnik, de ekkora hatalmat egyetlen (vagy több) ember kezébe adni felettébb kockázatos. Hobbes nem hitt a demokráciában, azt sem hitte, hogy az emberek képesek

magukban döntéseket hozni – de ha tudott volna azokról a borzalmas tettekről, amelyeket a huszadik századi zsarnokok követtek el, talán még ő is átgondolta volna ezt az elméletet.

Hobbes közismert volt arról, hogy elutasította a lélek létezését. Egy kortársa – René Descartes – azonban úgy gondolta, hogy a test és a lélek két teljesen elkülönülő dolog. Elképzelhető, hogy Hobbes ezért is vélte úgy, hogy Descartes sokkal jobban ért a geometriához, mint a filozófiához, és tanácsos lenne, ha inkább az előbbivel foglalkozna az utóbbi helyett.

11. FEJEZET

Talán álmodom?

RENÉ DESCARTES

Ahogy meghalljuk az ébresztőórát, egyből le is csapjuk, kimászunk az ágyból, felöltözünk, megreggelizünk és felkészülünk az előttünk álló napra – de ekkor valami meglepő történik: felébredünk, és rájövünk, hogy mindezt csak álmodtuk. Álmunkban ébren voltunk, a szokásos reggeli rutinunkat végeztük, de valójában még mindig a paplan alatt szuszogtunk. Ha már történt veled ilyesmi, pontosan érted, mire gondolok: ezt az élményt gyakran hamis ébredésként emlegetik, és az ilyen esetek valóban elég hitelesnek tűnnek, ha átéled őket. A francia René Descartes (1596–1650) is átélt egy ilyet, és ez alaposan el is gondolkottatta: hogyan győződhetne meg arról, hogy valójában nem álom, amit lát?

Descartes számára a filozófia csupán egy volt számos érdeklődési köre közül. Kiváló matematikus volt – talán a legtöbben a Descartes-féle koordináta-rendszer megteremtőjeként ismerik, amelyet azután alkotott meg, hogy egy, a plafonon mászkáló legyet figyelt, és azon tűnődött, miképpen határozhatná meg a helyzetét a különböző pontokon. A természettudomány is igencsak érdekelte: csillagászként és biológusként is kutatott. Filozófusként leginkább az *Elmélkedések az első filozófiáról* és az *Értekezés a módszerről* című műveknek köszönheti hírnevét: mindkét könyvben a tudás határait vizsgálta.

A legtöbb filozófushoz hasonlóan Descartes sem volt hajlandó elhinni semmit, mielőtt meg ne vizsgálta volna, miért is fogadná el tudásként az adott információt. Szeretett különös kérdéseket is feltenni: olyasmiket, amire az emberek általában nem is gondolnak. Descartes természetesen tisztában volt vele, hogy nem élhetjük úgy az életünket, hogy mindenben kételkedünk – ha nem fogadunk el legalább néhány dolgot igaznak, az meglehetősen megbonyolíthatja az életet (ahogy azt Pürrhón is bizonyára felfedezte; lásd 3. fejezet). Úgy gondolta, hogy legalább egyszer az életben érdemes felkutatnia, mit tudhat minden kétséget

kizáróan (már ha egyáltalán létezik ilyesfajta tudás), ennek érdekében pedig kidolgozott egy rendszert: a karteziánus (azaz „descartes-i”, René Descartes latin neve Cartesius volt, innen az elnevezés – *A ford.*) gondolkodás rendszerét.

Maga a rendszer meglehetősen egyszerű: semmit ne fogadjunk el igaznak, ha akár csak a legkisebb lehetősége is felmerülhet annak, hogy esetleg mégsem az. Gondoljunk csak egy nagy zsák almára: tudjuk, hogy néhány rohadt is akad köztük, de azt nem, hogy melyek azok. A cél az, hogy a zsákban csak sértetlen almák legyenek. Hogyan próbáljuk meg elérni ezt az eredményt? Az egyik módszer szerint kiboríthatjuk az összes almát, egyenként átnézhetjük őket, és azokat, amelyeket tökéletesen sértetlennek találunk, visszatehetjük a zsákba. Lehetséges, hogy közben néhány jó almát is kidobunk, mert arra gyanakszunk, hogy talán a magház felől indultak romlásnak – de a végeredmény egy zsák kiváló alma lesz. Többé-kevésbé ebből áll a karteziánus módszer. Fogunk egy vélekedést – például azt, hogy „most éppen ébren vagyok és olvasok” –, megvizsgáljuk, és csak akkor fogadjuk el, ha biztosak vagyunk benne, hogy nem téves és nem vezethet félre bennünket. Ha akár a legkisebb kétely is felmerülhet vele kapcsolatban, elvetjük. Descartes egy sor vélekedését szemügyre vette, és elgondolkozott rajta, hogy vajon tökéletesen biztos lehet-e benne, hogy azok valójában is olyanok, mint amilyennek látja őket. Vajon valóban olyan a világ, ahogyan ő érzékeli? Biztos lehet benne, hogy nem álmodik?

Descartes egyetlen olyan pontot keresett, amelyben valóban biztos lehet – ennek birtokában már megvethette valahol a lábát, és megkezdhetette a valóság tanulmányozását. A kutatás során azonban az a veszély fenyegette, hogy magával húzza a feneketlen kétely, és végül semmiben sem lehet többé biztos. Itt egyfajta szkeptikus gondolkodást követett, de Descartes szkepticizmusa nagyban különbözött Pürrhón és az őt követő filozófusok elképzeléseitől. Ez utóbbiak azt próbálták kimutatni, hogy semmit sem tudhatunk biztosan, míg Descartes azt kívánta megmutatni, hogy létezik olyan tudás, amely képes ellenállni még a legszélsőségesebb szkepticizmusnak is.

Descartes a bizonyosság utáni kutatását az érzéki benyomások vizsgálatával kezdi: a látással, tapintással, szaglással, ízleléssel és hallással közvetített adatokkal. Vajon megbízhatunk az érzékeinkben? Descartes szerint nem igazán: előfordul, hogy ezek a benyomásaink

megcsalnak bennünket. Gondoljunk csak arra, amit látunk: vajon minden tekintetben megbízható ez a kép? Vajon mindig hihetünk a szemünknek?

Egy egyenes pálca, ha a vízbe helyezzük, görbének tűnik, ha oldalról pillantunk rá. Egy négyszögletes torony a távolból kereknek tűnhet. Gyakran esünk áldozatául hasonló érzékszalódásoknak, és – ahogy Descartes is rámutat – nem lenne bölcs dolog valami olyasmire hagyatkoznunk, ami a múltban már megcsalt bennünket. Az érzékeinktől tehát nem várhatunk bizonyosságot: sosem tudhatjuk, mikor csalnak meg bennünket. Az esetek nagy részében valószínűleg megbízhatunk bennük, de már maga a hibalehetőség is azt jelenti, hogy nem bízhatunk meg bennük tökéletesen. De mihez kezdünk ezután?

Az a vélekedés, hogy „most éppen ébren vagyok, és ezt olvasom” valószínűleg meglehetősen biztosnak tűnik a számodra. Ébren vagy – legalábbis remélem –, és olvasol is: hogyan is kételkedhetnél ebben? De épp nemrégiben említettük, hogy az ember álmában is hiheti azt, hogy ébren van – nem lehetséges, hogy most is ez a helyzet? Ha úgy véled, hogy az általad tapasztalt dolgok túlságosan valósnak és részletesnek tűnnek ahhoz, hogy álmról lehessen szó, gondold csak bele, hogy sokan igencsak valósnak tűnő álmokat tudnak átélni. Honnan győződhetnénk meg róla, hogy itt most nem ez a helyzet? Honnan tudhatnánk, hogy nem álmodunk? Csípd meg magad, talán ebből kiderül, hogy alszol-e. Mit bizonyított mindez? Semmit: akár azt is álmodhattad, hogy megcsípted a karod, így mégis elképzelhető, hogy még mindig álmodsz. Lehetséges, hogy nem úgy tűnik a számodra, és valljuk be, hogy eléggé valószínűtlen, hogy ez lenne a helyzet, de mégsem lehetsz benne teljesen biztos, hogy ébren vagy-e vagy sem. Így hát Descartes módszere szerint el kell vetned az „én most ébren vagyok” kijelentést, miután nem győződhetsz meg róla teljességgel, hogy igaz lenne.

Ez azt mutatja, hogy nem bízhatunk meg tökéletesen az érzékeinkben: sosem lehetünk biztosak benne, hogy nem álmodunk. Descartes szerint azonban $2 + 3$ még az álmokban is 5 lesz. A filozófus egy gondolkísérlettel próbálja megvilágítani, mire is gondol: odáig fokozza a kételyt, ameddig csak lehet, és az álom-argumentumnál komolyabb próbának veti alá vélekedéseinket. A gondolkísérlet szerint létezik egy olyan démon, amely minden képzeletet felülmúlóan erős és okos, ám emellett gonosz is. Ez a démon – már ha létezne ilyesmi –

elhitetheti velünk, hogy $2 + 3$ egyenlő öttel, és ezt abban az esetben is megtehetné, ha a végeredmény valójában hat lenne. Nem tudnánk róla, hogy ez az elképzelésünk a démonnak köszönhető: egész egyszerűen csak elvégeznénk az összeadást, és úgy tünne, hogy minden teljesen normálisan alakul.

Nem könnyű bebizonyítanunk, hogy nem egy gonosz démon játszik velünk. Elképzelhető, hogy ez a gonosz géniuszt azt gondoltatja velem, hogy otthon ülök, és a laptopomon gépelek, miközben valójában egy dél-franciaországi tengerparton süttetem a hasam. Az is elképzelhető, hogy csupán egy tartályba zárt agy vagyok, amely békésen úszik valamiféle tápoldattal teli tartályban a démon laboratóriumában, és csak az agyba vezetett drótokon át érkező elektromos impulzusok hatására képzelem azt, hogy valamit cselekszem, miközben valójában egészen másképp áll a helyzet. Lehetséges, hogy csak a démon hiteti el velem, hogy épp értelemmel bíró szavakat gépelek, holott valójában ugyanazt a karaktert ütöm le újra és újra. Sosem tudhatjuk meg, hogy valójában mi a helyzet: nem bizonyíthatjuk be, hogy nem az előbb felvázolt forgatókönyvek valamelyikében élünk, bármilyen örültségnek hangozzanak is.

A gonosz démon gondolat kísérlétével Descartes a végletekig fokozta a kételkedést. Ha csak egyetlen olyan dolgot találnánk, amelyben a démon nem csaphat be bennünket, az csodálatos lenne, valamint azok ellenében is hathatós ellenérvként szolgálna, akik szerint semmit sem tudhatunk biztosan.

A következő lépés vezetett a filozófia talán legismertebb szállóigéjéhez – bár jóval többen ismerik magát az idézetet, mint az értelmét. Descartes rámutatott arra, hogy még ha létezik is ez a gonosz démon, kell lennie valaminek, *amit* becsaphat, így hát – míg gondolkodik – magának a gondolkodónak is léteznie *kell*. A démon nem hitetheti el velünk, hogy létezőnk, ha valójában nem létezőnk, miután valaminek, ami nem létezik, gondolatai sem lehetnek. A „gondolkodom, tehát vagyok” (*cogito ergo sum*) volt Descartes konklúziója. Gondolkodom, tehát muszáj létezni. Próbáld csak ki: míg valamilyen gondolat vagy érzéki tapasztalat köt le, lehetetlen kételkedni a saját létezésedben. Az, hogy mik vagyunk, már más lapra tartozik: abban még így is kételkedhetünk, hogy testtel rendelkezünk, illetve bármely egyéb megérintható és látható test létezésében sem lehetünk biztosak. Abban viszont nem kételkedhetünk, hogy valamilyen gondolkodó dologként létezőnk – ez

önellentmondás lenne. Mihelyst a saját létezésünkben kezdünk kételkedni, maga a kételkedés aktusa bizonyítja, hogy gondolkodó dologként létezünk.

Lehetséges, hogy elsőre ez nem hangzik valami nagy felfedezésnek, de Descartes számára a saját létezésében való bizonyosság igen fontos volt: azt bizonyította, hogy azok, akik mindent kétségbe vontak – például a Pürrhónt követő szkeptikusok –, tévedtek. Ez a felfedezés adta meg az alapját a karteziánus dualizmusnak is: e szerint az elménk a testünktől elkülönülten, azzal együttműködve létezik. Azért nevezzük dualizmusnak, mert két dolgot különít el: az elmét és a testet. Egy tizenkilencedik századi filozófus, Gilbert Ryle a „szellem a gépezetben” gúnynévvel illette a karteziánus dualizmust: a test a gép, a lélek pedig az a szellem, amely benne lakozik. Descartes úgy hitte, hogy a lélek képes testi hatásokat előidézni, a test pedig hatást tud gyakorolni a lélekre, a kettőt összekötő kapcsolatot pedig az agyban – pontosabban a tobozmirigyben – vélte felfedezni. Ezzel az elképzeléssel kapcsolatban kérdéses volt a nem testi dolgok – az elmének vagy a léleknek – a magyarázata, illetve az, hogy egy efféle dolog miképpen okozhat változásokat egy anyagi dologban – a testben.

Descartes sokkal inkább meg volt győződve az elme létezéséről, mint a testéről, mivel azt el tudjuk képzelni, hogy nincsen testünk, azt viszont nem, hogy nincsen elménk. Ha azt próbáljuk elképzelni, hogy nincsen elménk, még mindig gondolkodunk, ez pedig azt bizonyítja, hogy mégis van elménk, mert gondolataink sem lehetnének, ha nem lenne. Ez az elképzelés, amely szerint a lélek nem fizikai létező, és így nem húsból, vérből vagy csontokból épül fel, igen népszerű a hívők között. Sokan úgy hiszik, hogy az elme vagy a lélek a test halála után is fennmarad.

Pusztán a saját létünk bizonyítása – vagyis az, hogy biztosak lehetünk a létezésünkben, amíg képesek vagyunk gondolkodni – azonban nem elegendő ahhoz, hogy kizárjuk a szkepszist, így Descartes-nak további bizonyosságokra volt szüksége, hogy kilábalhasson abból a mindent átható kételyből, amelybe elmélkedései során keveredett. Azt állította, hogy Isten létezik, ehhez pedig Szent Anzelm ontológiai istenértvének egy változatát használta (lásd 8. fejezet): eszerint már magában Isten ideája bizonyítja Isten létezését. Isten nem lenne tökéletes, ha nem lenne jó és nem létezne, ahogy egy háromszög sem lenne háromszög, ha belső szögeinek összege nem 180 fok lenne. Egy másik érvében –

amelyben a készítő kézjegyét emlegette – azt állította, hogy azért lehetünk biztosak Isten létezésében, mert már eleve rendelkezünk az ideájával, ez pedig nem lenne lehetséges, ha Isten nem létezne. Miután Descartes így meggyőződött Isten létezéséről, gondolkodásának konstruktív szakasza sokkal könnyebbé vált: egy jóságos Isten nem vezetné félre az embereket az alapvető észlelés során, így a világnak többé-kevésbé olyannak kell lennie, ahogyan megtapasztaljuk. Ha tiszta és elkülönített ismeretekkel rendelkezünk, azoknak megbízhatóknak is kell lenniük. Végső soron Descartes arra jut, hogy a világ létezik, többé-kevésbé a valóságban is olyan, mint amilyennek tűnik a számunkra – annak ellenére, hogy olykor valóban érzékcsalódásnak esünk áldozatul. Sokan azzal támadták ezt az elképzelést, hogy egy gonosz démon éppoly könnyedén elhitetheti velünk, hogy Isten létezik, mint azt, hogy $2 + 3$ egyenlő öttel. Az Isten létét illető bizonyosság nélkül Descartes nem léphetett túl azon a meggyőződésen, hogy ő maga egy gondolkodó dolog. Úgy vélte, hogy kiutat talált a szélsőséges szkepticizmusból, de kritikusan ezzel kapcsolatban szkeptikusak maradtak.

Descartes a két előbbieken ismertetett istenérvvvel bizonyítottanak látta, hogy Isten valójában létezik. Honfitársa, Blaise Pascal egészen más módon közelítette meg ezt a kérdést – ahogyan azt a következő fejezetben látni is fogjuk.

12. FEJEZET

Kérem a tétetek!

BLAISE PASCAL

Ha feldobunk egy érmét, vagy fej, vagy írás lesz az eredmény: mindkét lehetőségre 50 százalék esélyünk van, persze csak akkor, ha az érme nem hibás. Ha megpróbáljuk kitalálni a dobás eredményét, az sem számít igazán, hogy fejre vagy írásra tippelünk, mivel nagyjából ugyanannyi fejet fogunk dobni, mint írást. Ha nem vagyunk biztosak Isten létezésében, mit tehetünk? Az erre a kérdésre adható válasz vajon hasonlít arra, mint mikor egy feldobott érméről próbáljuk kitalálni, hogy fejet vagy írást mutat majd, ha a földre ér? Érdemes vajon megkockáztatnunk azt a felvetést, hogy Isten nem létezik, és úgy élni az életünket, ahogy kedvünk tartja – vagy jobban megéri, ha úgy élünk, mint ha létezne Isten, még akkor is, ha erre akár csak igen kis esélyt látunk? Blaise Pascal (1623–1662) – bár hitt Isten létezésében – sokat törte a fejét ezen a kérdésen.

Pascal hívő katolikus volt, de sok mai kereszténnyel ellentétben igen komor színben látta az emberiséget. Pessimista volt: mindenben a hanyatlás bizonyítékait vélte felfedezni, azt a tökéletlenséget, amely – nézete szerint – Ádám és Éva bűnbeesésének következményeképpen jött létre. Szent Ágostonhoz hasonlóan (lásd 6. fejezet) Pascal is úgy hitte, hogy az ember alapvetően megbízhatatlan, könnyen elunja magát, és szexuális vágyai vezérlik. Nyomorult alakok vagyunk, a kétségbeesés, a szorongás érzései között vergődünk, s fel kellene ismernünk saját jelentéktelenségünket. Az a rövid idő, amelyet a földi életben töltünk, a születésünket megelőző és halálunk után következő örökkévalósághoz képest szinte semmit sem számít. Mindnyájan csak igen kevés teret töltünk ki az univerzum végtelenjében. Mindennek ellenére Pascal úgy gondolta, hogy az emberiség nem reménytelen eset, ha szem előtt tartjuk Istent: valahol az angyalok és a vadállatok között helyezkedünk el, s valószínűbb, hogy az esetek többségében inkább a vadállatokra hasonlítunk.

Pascal legismertebb művét, a *Gondolatokat (Pensées)* töredékes formában fennmaradt írásaiból állították össze, és 1670-ben, tragikusan korai halála után (mindössze harminckilenc éves volt) adták közre. A mű gyönyörűen kidolgozott rövid bekezdésekből áll: senki sem tudja biztosan, hogy a szerző miképpen szerette volna összekötni őket, de a könyv legfőbb célja nyilvánvaló: a Pascal által vallott kereszténység védelmében íródott. Mivel elhalálózása miatt nem tudta befejezni a könyvet, a részeket abban a sorrendben illesztették össze a kiadáshoz, amelyben a szerző a kéziratot tárolta (zsineggel átkötözött paksamétákban). Minden ilyen paksaméta a könyv egy-egy szakaszaként került kiadásra.

Pascal már gyermekkorában is elég beteges volt, fizikálisan egész élete során gyenge maradt. A róla készült portrékon sem néz ki kicsattanóan egészségesnek: szomorú, vizenyős tekintettel mered ránk a képekről. De bármilyen rövid ideig élt is, ez alatt az idő alatt sok mindent elért: fiatalemberként – apja buzdítására – tudósnak állt, a vákuum problémájával foglalkozott és barométereket tervezett. 1642-ben egy olyan mechanikus számológépet talált fel, amelyben egy íróvesszővel lehetett elforgatni a számlapokat, ez egy bonyolult fogaskerekekből álló mechanizmust indított el, amellyel összeadást és kivonást lehetett végezni. A találmánnyal apjának próbált segítséget nyújtani üzleti számításaiban. A gép nagyjából akkora volt, mint egy cipősdoboz, Pascaline-nak hívták, és – bár kissé nehézkes volt a használata – működött is. A számológép legnagyobb hibája az előállítás magas költsége volt.

Pascal nem csupán feltaláló és tudós volt, hanem kiváló matematikus is: legeredetibb matematikai elképzelései a valószínűség-számítás területén mutatkoztak meg. Az utókor elsősorban vallásfilozófusként és íróként emlékszik vissza rá, pedig ő maga valószínűleg tiltakozott volna ez ellen: műveiben több ízben is rámutat, hogy milyen keveset tudnak a filozófusok, és mennyire jelentéktelen elképzelésekkel foglalkoznak. Pascal inkább teológusnak tekintette magát.

Pascal azután kezdett el a matematika és a tudomány helyett inkább a vallással foglalkozni, miután – még mindig fiatalon – a janzenizmushoz, egy ellentmondásos hírnévnek örvendő teológiai-morális megújulási mozgalomhoz csatlakozott. A janzenisták hittek a predesztinációban, azaz hogy nem rendelkezünk szabad akarattal, továbbá hogy csupán

néhány kiválasztott léphet be a mennybe. Tanításaik igen puritán életvitelt diktáltak: Pascal egyszer megrótt a nővérét, amiért dédelgette a saját gyermekét, mivel szerinte az érzelmek kimutatása helytelen volt. Életének utolsó éveiben szerzetesi magányban élt, és annak ellenére, hogy igencsak szenvedett a betegségtől, amely végül a halálához vezetett, tovább folytatta az írást.

René Descartes (lásd 11. fejezet) Pascalhoz hasonlóan hívő keresztény, tudós és matematikus volt, és úgy gondolta, hogy Isten létét a logika segítségével bizonyíthatjuk. Pascal másként vélekedett erről: számára az Istenben való hit inkább a szív és a hit kérdése volt, mint a bizonyosságé. Nem győzte meg egyetlen olyan istenérv sem, amelyet a filozófusok alkalmazni szoktak, így azt sem hitte, hogy a természetben Isten keze munkájának bizonyítékát láthatjuk. Számára nem az agy, hanem a szív volt az a szerv, amely elvezethet bennünket Istenhez.

Ennek ellenére a *Gondolatokban* egy kiváló istenérvvel állt elő azok számára, akik nem tudják eldönteni, hogy higgyenek-e Isten léteiben, illetve abban, hogy létezik-e egyáltalán Isten. Ezt az érvet azóta Pascal tétjeként ismerjük. Pascalt komolyan foglalkoztatta a valószínűség-számítás – ez az érve is ebből az érdeklődéséből merít. Ha ésszel játszunk valamilyen szerencsejátékot, nem csupán a függőségünket elégítjük ki vele, arra törekszünk, hogy a lehető legnagyobb esélyünk legyen elvinni egy komolyabb nyereményt, de egyúttal arra is ügyelünk, hogy minimalizáljuk a veszteségeinket, amikor csak lehet. A szerencsejátékosok kiszámítják az esélyeiket, és – elvileg – ennek megfelelően is teszik meg tétjeiket. Ha ezt a hasonlatot nézzük, vajon mi lehet a helyzet akkor, ha Isten léteire fogadunk?

Tegyük fel, hogy nem tudjuk, hogy Isten létezik-e vagy sem: ebben az esetben többféleképpen is dönthetünk. Élhetünk úgy is, mint ha Isten egyáltalán nem létezne: ha jól tippeltünk, úgy éltünk, hogy nem ringattuk magunkat különféle illúziókba a túlvilági élettel kapcsolatban, így azzal sem kellett foglalkoznunk, hogy esetleg túl sok bűnt követtünk el ahhoz, hogy bebocsáttatást nyerjünk a mennyországba. Ebben az esetben arra sem fecséreltük az időnket, hogy egy nem létező istenhez imádkozzunk a templomban. Ez a megközelítés viszont – annak ellenére, hogy van néhány igencsak vonzónak tűnő vonása – komoly veszélyeket is rejt magában. Ha nem hiszünk Istenben, viszont mégiscsak létezik, nem csupán a mennyországba nem juthatunk be, de elképzelhető, hogy

egyenest a pokolba kerülünk, ahol egy örökkévalóságon át fognak kínozni bennünket. Ennél rosszabbat elképzelni sem lehet.

Pascal ehelyett azt javasolja, hogy próbáljunk úgy élni, mintha Isten valóban létezne. Imádkozhatunk is, templomba is járhatunk, a Bibliát is olvashatjuk: ha ezek után kiderül, hogy Isten létezik, a lehető legnagyobb nyereményre tettünk szert: komoly eséllyel pályázhatunk az örök boldogságra. Ha úgy döntünk, hogy hiszünk Istenben, és Isten valójában nem létezik, nem szenvedünk komolyabb veszteségeket (annál is inkább, mert ebben az esetben halálunk után valószínűleg nem marad belőlünk semmi, ami azon bánkódhatna, hogy rossz lóra tett). Ahogy Pascal fogalmazott: „Ha nyersz, akkor mindent megnyersz; ha veszítesz, akkor semmit sem veszítesz.” Azt elismerte, hogy azért van, amiből kimaradunk, ha efféle életet élünk – mégpedig a kártékony örömekből, a dicsőségből és a luxusból. Ezek helyett azonban megbízható, becsületes, alázatos, hálás, nagylelkű, igazmondó és hűséges barátokká válhatunk. Nem mindenki használná erre pont ezeket a kifejezéseket – Pascal valószínűleg olyannyira a vallás hatása alá került, hogy nem vette észre, hogy a nem vallásosak számára ez az életmód komoly áldozatokkal járna, még hozzá mindezeket valami olyasmi kedvéért hoznák, amiről úgy gondolják, hogy nem is létezik. Ennek ellenére – ahogy rámutat – érdemes azt az opciót választanunk, amely az örök boldogsággal kecsegtet, amennyiben igazunk van, ha pedig tévednénk, a veszteség minimálisnak tekinthető. Ha a másik oldalt nézzük, veszteséggéppen az örökkévalóságig a pokolban ragadnánk, az életben elérhető előnyök viszont nem lennének összevethetők az üdvösség nyereségével.

Ebben a kérdésben nem is lehetünk tartósan bizonytalanok: ez Pascal szerint épp annyit érne, mint ha amellet döntenénk, hogy Isten nem létezik: a pokolban kötnénk ki, de legalábbis biztos, hogy nem juthatnánk a mennybe. Mindenképpen döntést kell hoznunk, és ha valóban fogalmunk nincs róla, hogy létezik-e Isten, vajon mitévők legyünk?

Pascal szerint a válasz nyilvánvaló. Ha az ember ésszel játszik, és hideg fejjel méri fel az esélyeket, mindenképpen Isten létezésére kell fogadnia – még abban az esetben is, ha csekély annak az esélye, hogy ez igaz lenne. A lehetséges nyereség végtelen, a lehetséges veszteség pedig nem számottevő: ez alapján egyetlen gondolkodó ember sem tétovázna, hogy mit válasszon. Természetesen az is előfordulhat, hogy Isten léte

tippelünk, és úgy veszítünk: kiderülhet, hogy mégsem létezik, de ezt a kockázatot vállalnunk kell.

De mi van akkor, ha belátjuk ennek a módszernek a logikáját, de mégsem hiszünk teljes szívünkkel Istenben? Meglehetősen bonyolult (ha nem lehetetlen) rábeszélni magunkat arra, hogy egy olyan dologban higgyünk, amiről azt gyanítjuk, hogy nem létezik. Próbálj csak meg hinni a szekrényedben élő tündérekben! Elképzelni el lehet őket, de ez igencsak messze áll attól, hogy el is higgyük róluk, hogy ott vannak. Olyasmikben hiszünk, amelyeket igaznak gondolunk – a hit természete már csak ilyen. Hogy tehetne szert az Istenbe vetett hitre valaki, aki nem hívó, és kétségbe vonja Isten létét is?

Pascal erre az eshetőségre is készült válasszal: mihelyst rádöbbszünk, hogy érdekünkben áll hinni Istenben, meg kell találnunk a módját, hogy meggyőzzük magunkat a létezéséről és higgyünk benne. Ennek az a módja, hogy keressünk valakit, aki valóban hisz Istenben, és kövessük a cselekedeteit, járjunk templomba, és viselkedjünk úgy, mint a többiek. Hamarosan már nemcsak mímeljük, amit a többiek tesznek, hanem elsajátítjuk a hitüket, és bennünk is hasonló érzések fognak születni, mint bennük. Ez kínálja a legnagyobb esélyt az örök élet elnyerésére és az örök kárhozat elkerülésére.

Nem mindenki találja meggyőzőnek Pascal érvelését. Az egyik leginkább nyilvánvaló probléma ezzel az elképzeléssel az, hogy ha Isten valóban létezik, nem valószínű, hogy ugyanolyan jó szívvel tekint majd azokra, akik csupán azért hittek benne, mert ez tűnt számukra a legbiztonságosabb megoldásnak, mint azokra, akik őszintén hittek benne. Úgy tűnik, hogy ez nem megfelelő indíttatás a belé vetett hitbe: túlságosan önzőnek tűnik, mivel mindenestül azon alapul, hogy ha ezt választjuk, akkor csupán a lelkünk mindenáron történő megmentését tartjuk szem előtt. Még az is elképzelhető, hogy ha ezt az elvet követjük, éppen az előbbiek miatt nem is nyerünk bebocsáttatást a mennyországba.

A tét-érv további hátránya, hogy nem foglalkozik azzal az eshetőséggel, hogy esetleg rossz vallás, a nem megfelelő Isten mellett döntünk. Pascal csupán két lehetőséggel számol: egyfelől azzal, hogy elfogadjuk a keresztény Isten létezését, másfelől azzal, hogy tagadjuk Isten létezését – de ezen kívül még jó néhány vallás kecsegteti örök boldogsággal a hívőket. Ha ezek közül bizonyulna valamelyik igaznak,

akkor a pascali elképzelést követve könnyűszerrel kizárhatjuk magunkat az örök boldogságból – éppen úgy, mint ha tagadtuk volna Isten létezését. Ha Pascal ebbe az eshetőségbe is belegondolt volna, elképzelhető, hogy még sötétebb színben látta volna az emberiséget. Pascal a Biblia Istenében hitt, Baruch Spinoza azonban gyökeresen eltérő nézeteket vallott – olyannyira, hogy némelyek azzal vádolták, hogy valójában ateista.

13. FEJEZET

A lencsecsiszoló

BARUCH SPINOZA

A legtöbb vallás szerint Isten valahol a világon kívül – talán a mennyekben – létezik. Baruch Spinoza (1632–1677) szokatlanul közelítette meg ezt a kérdést: úgy gondolta, hogy Isten *maga a világ*. Azért beszélt „Istenről vagy a Természetről”, mert szerinte ez a két dolog egy és ugyanaz, a két szó ugyanarra a dologra utal. Isten maga a Természet, a Természet pedig nem más, mint Isten. Ez egyfajta panteizmust jelent: az abban való hitet nevezzük így, hogy Isten minden. Ez a szélsőséges elképzelés elég sokszor keverte bajba Spinozát.

Spinoza portugál zsidó szülők gyermekeként Amszterdamban látta meg a napvilágot. Ez a város akkoriban igen népszerű volt a különböző üldöztetések elől menekülő népek körében – de még itt is voltak határai az ember által hangoztatható nézeteknek. Bár a zsidó vallás tanításai szerint nevelték, Spinozát 1656-ban, huszonnégy éves korában az amszterdami zsinagóga rabbijai kiközösítették és kiátkozták – valószínűleg épp azért, mert ilyen szokatlan nézeteket vallott Istenről. Ezután elutazott Amszterdamból, és Hágában telepedett le. Innentől fogva Benedict de Spinoza néven ismerték, nem pedig eredeti, zsidó nevén, Baruchként.

Sok filozófus érdeklődött a geometria iránt: az ókori görög Eukleidész számos híres geometriai tételt fektetett le, az egyszerűbb feltételezések után pedig olyan következtetésekre jutott, mint például az, hogy a háromszög belső szögeinek összege két derékszög összegével egyenlő. A filozófusok általában azt csodálják a geometriában, ahogyan a mindenki által elfogadott kiindulópontokból logikai lépéseken át meglepő konklúziókat lehet levonni benne. Ha az axiómák igazak, akkor a konklúzióknak is azoknak kell lenniük. Ez a fajta geometrikus érvelés foglalkoztatta René Descartes-ot és Thomas Hobbest is.

Spinoza nem csupán tisztelte ezt a tudományt, hanem a filozófiáról is úgy írt, mint ha a geometriáról értekezne. *Etikájában* a bizonyítékok úgy

festenek, mint a geometriai bizonyosságok, és ezekhez hasonlóan axiómákat és definíciókat tartalmaznak. Ugyanarra a vitathatatlan logikai bizonyosságra tart igényt velük kapcsolatban, mint amit a geometriai törvényeknél látunk. Ezek a megállapítások azonban nem a kör kerületéről, a háromszögek szögeiről vagy hasonló dolgokról szólnak, hanem Istenről, a természetről, a szabadságról és az érzelmekről. Spinoza úgy gondolta, hogy mindezeket a dolgokat ugyanúgy tanulmányozhatjuk, és ugyanolyan elvekkel támaszthatjuk alá, mint a geometriai törvényeket – ám ahelyett, hogy a kör kerületéről vagy a háromszög szögeiről gondolkodnánk, vizsgálódásaink Istenre, a természetre, a szabadságra és az érzelmekre irányulnak. Úgy gondolta, hogy ezeket a témákat ugyanolyan módon elemezhetjük, illetve ugyanúgy érvelhetünk velük kapcsolatban, mint ahogyan a körökről, háromszögekről vagy négyzetekről beszélünk. Művének bekezdéseit ráadásul a „Q.E.D.” – *quod erat demonstrandum* – végződéssel látta el, egy olyan latin mondattal, amely annyit tesz, mint „ami bizonyítandó volt”, és amelyet leginkább geometriai értekezésekben szokás használni. Úgy hitte, hogy létezik a világban és a benne elfoglalt helyünkben egy olyan rejtett strukturális logika, amelyet az ész megfelelő használatával képesek vagyunk feltárni. Semmi sem történik véletlenszerűen: mindennek oka és alapja van. Minden egy hatalmas rendszer egy-egy fogaskerekét képezi, ezt pedig leginkább a gondolkodás erejével vagyunk képesek megragadni. A filozófia efféle megközelítését – az érvelés előtérbe helyezését a kísérletezéssel vagy a megfigyeléssel szemben – gyakran racionalizmusnak nevezzük.

Spinoza szeretett egyedül lenni: ilyenkor zavartalanul tudott elég időt szánni a kutatásaira, valamint – tekintve az Istenről vallott nézeteit – valószínűleg biztonságosabb is volt számára, ha nem szellőztette meg az elképzeléseit a világ előtt. Épp emiatt lehetséges, hogy leghíresebb műve, az *Etika*, csak halála után jelenhetett meg. Annak ellenére, hogy életében igen eredeti gondolkodóként tartották számon, visszautasított egy oktatói állást a heidelbergi egyetemen – elképzeléseit azonban szívesen megvitatta azokkal a gondolkodókkal, akik felkeresték őt. Ezek közé tartozott a filozófus-matematikus Gottfried Leibniz is.

Spinoza igen egyszerű életet élt: inkább lakást bérelt, mint hogy saját házat vásároljon. Nem volt szüksége sok pénzre, megélt abból, amit lencsecsiszolóként megkeresett – emellett csupán kisebb összegeket

kapott azoktól, akik értékelték filozófiai munkásságát. Az általa csiszolt lencsét tudományos céllal használták fel – például teleszkópokban és mikroszkópokban. Ez a munka lehetővé tette számára, hogy független maradjon, és otthon dolgozzon, sajnálatos módon azonban valószínűleg korai halálához is hozzájárult: mindössze negyvennégy évesen hunyt el tüdőbetegségben. Valószínű, hogy munkája közben belelelegezte a finom üvegport, és ettől betegedett meg.

Ha Isten végtelen – érvelt Spinoza –, abból az következik, hogy nem létezhet semmi, ami nem Isten: ha bármi olyasmit találnánk a világegyetemben, ami nem Isten, abból az következne, hogy Isten nem is végtelen, miután elméletben a Mindenható ugyanúgy lehetne az a dolog, amelyről szó van, mint bármi egyéb. Mindnyájan Isten részei vagyunk, de ugyanígy Isten részei a kövek, a hangyák, a fűszálak, vagy akár az ablakok is: minden, ami létezik. A részletek egy hihetetlenül bonyolult egészé állnak össze, de végső soron minden, ami létezik, egyetlen dolog részének – Isten részének – számít.

A tradicionális vallási gondolkodók azt hirdették, hogy Isten szereti az emberiséget, és válaszol a hozzá küldött imákra. Ez egyfajta antropomorfizmus – amelynek során emberi tulajdonságokkal (például együttérzéssel) ruházunk fel egy nem emberi létezőt, ebben az esetben Istent. Ennek legszélsőségesebb formája az, ha Istent egy jóságos, mosolygós, hosszú szakállú emberként képzeljük el. Spinoza Istene nem ilyen volt: ő – vagy talán pontosabban fogalmazunk, ha azt mondjuk, hogy ez – tökéletesen személytelen volt, és nem törődött azzal, hogy kivel vagy mivel mi történik. Spinoza szerint még így is képesek vagyunk szeretni Istent, és ezt meg is kell tennünk, de nem szabad arra számítanunk, hogy érzelmeink viszonzásra lelnek: ez olyan lenne, mint ha egy természetkedvelő arra várna, hogy a természet majd viszonzszereti. Ami azt illeti, a Spinoza által leírt Isten olyannyira nem törődik az emberekkel és cselekedeteikkel, hogy sokan úgy vélték: panteizmusa csupán álca, és valójában ő maga sem hitt Istenben. Ateistának és vallásellenesnek hitték: hogyan is lehetne más az, aki egy olyan Istenben hisz, aki nem törődik az emberekkel? Spinoza nézőpontja szerint viszont Istent észérvek alapján kell szeretnünk, amelyek az érvelésen nyugszanak – ezt azonban aligha mondhatnánk vallásnak. Lehetséges, hogy hitközsége joggal tagadta ki.

Spinoza a szabad akarattal kapcsolatban is érdekes nézeteket vallott: determinista volt; úgy hitte, hogy minden emberi cselekedet korábbi okokra vezethető vissza. Ha feldobunk egy követ, az azt hinné – már ha az emberhez hasonlóan tudatos lenne –, hogy a saját akaratából repül, még akkor is, ha valaki más mozgatja. Valójában a dobás lendülete és a gravitációs erő befolyásolja a röppályáját, a kő csupán úgy gondolja, hogy a gravitáció helyett a saját akarata befolyásolja, hová fog esni. Az emberek is épp így működnek: csupán a képzeletünk játéka, amikor úgy véljük, hogy szabadon cselekszünk és irányítani tudjuk az életünket, ez pedig arra vezethető vissza, hogy nem vagyunk képesek felmérni, milyen módon működnek a döntéseink és cselekedeteink. A szabad akarat nem más, mint illúzió: spontán módon létrejövő, szabad akaratból fakadó cselekedetek nem léteznek.

Spinoza – annak ellenére, hogy determinista volt – mégis hitt valamilyen igencsak korlátozott szabad akarat lehetőségében, sőt kíváncsi is tartotta ennek létét. A legrosszabb életet egyfajta kötelékként látta: ebben mindenestül ki vagyunk szolgáltatva az érzelmeinknek. Amikor valami kellemetlen eseményt élünk át, vagy ha valaki gorombán viselkedik velünk, és előtt bennünket a harag, igencsak passzív módon éljük az életünket. Ilyenkor egyszerűen csak reagálunk arra, ami történik körülöttünk: azt a haragot, amelyet érzünk, külső tényezők okozzák, nem tudjuk irányítani az érzelmeinket. Azzal szabadulhatunk meg ebből az állapotból, ha jobban megértjük, mi is irányítja a viselkedésünket: ha megértjük, miért is vagyunk dühösek. Spinoza számára az tűnt a legjobbnak, ha az érzelmeink a saját döntéseinkből fakadnak, nem pedig valamiféle külső forrásból – döntéseink még így sem lehetnek tökéletesen szabadok, de mindenképpen jobb, ha aktív résztvevői vagyunk az eseményeknek, mint ha csupán eltűrjük, hogy megtörténjenek.

Spinoza tipikus filozófus: tudatában volt, hogy amit mond, gyakran ellentmondásos, mellőzte azokat az elképzeléseket, amelyeket kortársai felkészülten fogadtak volna, nézeteit pedig komoly érveléssel védelmezte. Műveivel jelentősen befolyásolta olvasói gondolkodását – még azokét is, akik nem értettek vele egyet. Az az elképzelése, hogy Isten egyenlő a Természettel, nem nyert túlzottan szíves fogadtatásra, de halála után sok követője akadt – például a viktoriánus George Eliot, aki az *Etika* angol fordítását készítette, vagy Albert Einstein, aki, bár nem

hitt egy személyes Istenben, mégis elfogadta Spinoza Istenének létét – ahogy azt egy levelében is írta.

Spinoza Istene, ahogy láthattuk is, személytelen, és nincs semmiféle emberi jellemvonása – így nem is büntet senkit a bűneiért. John Locke, aki ugyanabban az évben született, mint Spinoza, gyökeresen eltérő módon közelítette meg ezt a problémát: a természetről szóló elmékedései javarészt azon az aggodalmán alapultak, hogy mi fog történni az ítélet napján.

14. FEJEZET

A herceg és a cipész

JOHN LOCKE ÉS THOMAS REID

Milyen volt kisbabának lenni? Ha van egy fényképed kiskorodból, vedd elő, és nézd meg: mit látsz? Tényleg te vagy a képen? Valószínűleg most már egészen másként festesz. Emlékszel rá, milyen volt kisbabának lenni? A legtöbben nem emlékszünk rá. Ahogy múlik az idő, megváltozunk. Növekszünk, fejlődünk, érünk, hanyatlunk, felejtünk. A legtöbben megfonnyadunk, a hajunk megöszül vagy kihullik, ahogy öregszenk, másként gondolkodunk, változnak a barátaink, a ruházódásunk, a prioritásaink is. Ezek után mégis hogyan állíthatnánk, hogy ugyanazok vagyunk, mint születésünkkel? John Locke-ot (1632–1704) épp a személyiség állandósága foglalkoztatta.

Locke – sok más filozófushoz hasonlóan – igen széles körű érdeklődéssel bírt. Lelkesen üdvözölte barátai, Isaac Newton és Robert Boyle felfedezéseit, politikai szerepet is vállalt, és az oktatásról is értekezett. Az angol polgárháború után, mivel az ismét a trónra került király, II. Károly elleni összeesküvéssel vádolták, Hollandiába menekült. Innen a vallási tolerancia bajnokaként szólalt fel: amellet érvelt, hogy abszurd ötlet lenne kínzással rávenni az embereket, hogy más vallást kövessenek, mint amelyben hisznek. Úgy gondolta, hogy az ember számára Isten adta az élethez, a szabadsághoz, a boldogsághoz és a tulajdonhoz való jogot – ezen nézetei az Egyesült Államok alkotmányát író alapító atyákra is komoly hatással voltak.

Nem maradt fönn egyetlen kép – és értelemszerűen egyetlen fénykép – sem Locke kisgyermekkorából, de meglehetősen magabiztossággal állíthatjuk, hogy sokat változott élete során. Középkorúként hórihorgas, zilált hajú, szenvedélyes emberként láthatjuk. Kisgyerekként azonban minden bizonnyal másként festett. Locke úgy gondolta, hogy az újszülött gyermek elméje olyan, mint egy tiszta írólap: újszülöttként semmit sem tudunk, minden tudásunk az életben megtapasztalt dolgokból fakad. Ahogy Locke kisgyermekből filozófussá cseperedett,

különböző vélekedéseket sajátított el, és így vált azzá az emberré, akit ma John Locke-ként ismerünk. De milyen értelemben mondhatjuk a gyermekről vagy a fiatalemberről, hogy ugyanaz a személy lenne, mint a középkorú Locke?

Ez a probléma nem csak akkor merül fel, ha az emberek a múlthoz fűződő viszonyukról elmélkednek: ahogy Locke is rámutatott, ugyanez a kérdés vethető fel például a zoknikkal kapcsolatban is. Ha van egy lyukas zoknink, amelyet megstoppolunk, és amely ezt követően még egyszer kilyukad, előbb-utóbb eljuthatunk odáig, hogy a zokni egész felületét a javítások teszik ki, az eredeti anyagból pedig semmi sem marad. Ugyanaz a zokni lenne ez, mint az, amivel megkezdődött a folyamat? Bizonyos értelemben igen: nyomon követhető a részek története az eredetitől a tisztán foltokból álló darabig. Más értelemben azonban mégsem ugyanarról a zokniról van szó, mivel a zokni eredeti anyaga a folyamat végére már teljesen eltűnik. Zokni helyett gondolhatunk egy tölgyfára is: egy makkból nő ki, minden évben elveszti a leveleit, növekszik, egyes ágai letörnek, mindennek ellenére ugyanaz a tölgy marad. Ugyanaz lenne tehát a makk, mint a fiatal fa vagy a hatalmas, idős tölgy?

Ha azt próbáljuk kutatni, hogy mitől lesz egy emberi lény ugyanaz a személy annak ellenére, hogy elszáll felette az idő, az egyik válasz az lesz, hogy azért, mert élőlények vagyunk. Ugyanazok az egyedi élőlények vagyunk, mint amikor megszülettünk – Locke az „ember” kifejezést használta, amely alatt az „emberi állatot” értette, legyen akár nő, akár férfi. Úgy gondolta, hogy életünk során mindnyájan ugyanazon emberek maradunk: van egy olyan kontinuitás, amely az élő ember élete során fejlődik ki. Locke számára azonban az, hogy ugyanazon emberek maradunk, nagyban különbözött attól, hogy ugyanazon *személyek* is maradunk-e.

Szerinte az ember lehet ugyanaz az ember, mint amely a múltban volt, de ez nem így áll a *személy* kérdésével. Hogyan lehetséges ez? Locke szerint a saját magunkról való tudás biztosítja, hogy az idő múlásával is ugyanazok a személyek maradjunk: amire nem emlékszünk, az nem is tartozik a magunk személy-létéhez. Ennek szemléltetésére dolgozta ki híres gondolatkísérletét: képzeljünk el egy herceget, aki egy nap egy egyszerű cipész emlékeivel ébred fel, illetve egy cipészt, aki viszont a herceg emlékeivel rendelkezik, amikor reggel felkel. A herceg szokás

szerint a palota hálósobájában ébred, és külsőleg épp úgy fest, mint az, aki előző este álmra hajtotta a fejét: de mivel a cipész emlékeivel rendelkezik, és nem a sajátjaival, cipésznek is érzi magát. Locke szerint a herceg ebben az esetben joggal vallja magát cipésznek: az, hogy ugyanazzal a testtel rendelkezik, mint előző este, ebben az ügyben nem perdöntő jelentőségű. A testi folytonosság helyett ebben az esetben a pszichológiai kontinuitás bír döntő jelentőséggel: ha a cipész emlékeivel rendelkezünk, cipészek is vagyunk, még abban az esetben is, ha egy herceg testével rendelkezünk. Ha a cipész valamilyen bűnt követett el, azt kellene felelősségre vonnunk, aki – történetesen – a herceg testével rendelkezik.

Természetesen a hétköznapi valóságban az emberek emlékei nem cserélnek csak úgy helyet – Locke csak az álláspontját kívánta világosabbá tenni a gondolatkísérlet alkalmazásával. Sokan azt állítják, hogy elképzelhető, hogy egynél több személy lakozhasson egyazon testben: ezt többszörös személyiségzavarnak szokás nevezni. Ebben az esetben úgy tűnik, hogy több eltérő személyiség van jelen egyetlen egyénben. Locke tovább fokozta ennek az elképzelésnek a lehetőségeit, és két, egymástól tökéletesen független személyiség létét tételezte fel egyetlen testben: az egyik csak nappal van jelen, a másik pedig csak éjszaka. Ha ez a két elme egymástól tökéletesen elszigetelten létezik, akkor – Locke szerint legalábbis – két külön személyről beszélünk.

Locke számára az identitás kérdése szorosan kötődött az erkölcsi felelősség kérdéséhez. Úgy gondolta, hogy Isten csak azokért a bűnökért büntethet bennünket, amelyekre emlékszünk. Ha valaki nem emlékszik rá, hogy valamilyen gaztettet követett volna el, akkor már nem is tekinthető ugyanannak a személynek, aki az esemény elkövetésekor rossz útra tévedt. A hétköznapi életben az emberek természetesen hazudhatnak arról, hogy mire emlékeznek, és mire nem: ha valaki azt állítja, hogy nem emlékszik rá, hogy mit tett, a bírák sem szívesen küldik haza annyival, hogy ezzel a továbbiakban nincs is mit tenni. Isten azonban mindentudó, így ő azt is képes megállapítani, hogy ki érdemel büntetést, és ki nem. Locke elképzeléséből az is adódik, hogy ha a mai náciavadászok elkapnak egy öregembert, aki fiatalkorában egy koncentrációs tábor őreként dolgozott, akkor őt csakis azért lehetne felelősségre vonni, amire még emlékszik az akkori cselekedetei közül, másért nem. Isten sem büntetné azokért a tetteiért, amelyekről már

megfeledezett: a világi bíróság kételkedhet az őszinteségében, Isten azonban ismeri az emlékeit.

Az, ahogy Locke a személyes identitás kérdését vizsgálta, egyúttal egy olyan kérdésre is választ kínált számára, amellyel szemben számos kortársa értetlenül állt. Őket az foglalkoztatta, hogy vajon ugyanarra a testre van-e szükségünk a feltámadáskor, mint amellyel életünkben rendelkezünk. Ha arra van szükségünk, akkor vajon mi történik azokkal, akiket egy kannibál vagy egy vadállat falt fel? Hogyan rendelkezhetnénk feltámadásunkkor az összes eredeti testrészünkkel? Ha egy kannibál fogyasztotta el valamely testrészünket, akkor az az ő részévé vált: ekkor hogyan fordulhatna elő, hogy a feltámadáskor a kannibál és a kannibál ebédje (vagyis mi) is teljes testi valónkban legyünk jelen? Locke világossá tette, hogy a túlvilági életben is az a fontos, hogy ugyanarról a személyről legyen szó, nem pedig az, hogy ugyanarról a testről. Az elképzelése szerint akkor is lehetünk ugyanazok a személyek, mint életünkben, ha más testtel rendelkezünk: az a fő, hogy az emlékeink legyenek ugyanazok.

Locke elképzelése azt is magában foglalja, hogy valószínűleg nem ugyanazok a személyek vagyunk, mint az, akiről a gyermekkori képeink készültek. Ugyanazok az egyének vagyunk, de – hacsak nem emlékszünk arra, hogy milyen is volt babának lenni – nem lehetünk ugyanazok a személyek. A személyes identitásunk csak addig terjed, míg az emlékeink. Ahogy a korral elhalványulnak az emlékek is, a személylétünk terjedelme is csökken.

Sok filozófus úgy gondolja, hogy Locke kissé messzire ment ebben a kérdésben – vagyis abban, hogy az önmagunkról való emlékek adhatnák a személyes identitásunk alapját. A tizennyolcadik században a skót Thomas Reid egy olyan példát hozott fel, amellyel Locke személy-elképzelésének hibáit próbálta megvilágítani: tegyük fel, hogy egy öreg katona kiválóan emlékszik rá, hogy fiatal tisztként milyen bátran verekedett a csatában, fiatal tisztként pedig még élénken élt benne, hogy elverték, mikor gyermekként az almáskertet dézsmálta. Öregségére viszont a katona elfelejti ezt a gyermekkori élményt. Ezek az egymást felülíró emlékek még nem cáfolják, hogy a vén obsitos ugyanaz a személy, mint az almát csenő gyerek. Reid szerint nyilvánvaló, hogy ez a kettő egy és ugyanaz a személy.

Locke elmélete szerint azonban az öreg obsitos ugyan ugyanaz a személy, mint a bátor fiatal tiszt, de nem azonos az elvert gyerekekkel (mivel a katona vénségére már megfeledkezett erről a gyermekkori epizódról). Ennek ellenére – megint csak Locke szerint – a fiatal tiszt viszont ugyanaz a személy, mint az almát csenő gyerek (mivel a tiszt emlékezik az almával kapcsolatos csínyre). Ez azzal az abszurd eredménnyel jár, hogy az öregúr ugyanaz a személy, mint a fiatal tiszt, a fiatal tiszt pedig ugyanaz a személy, mint a csínytevő gyerek, de ezzel együtt az öreg veterán és a gyerek már nem ugyanaz a személy. Ha a logika szempontjából nézzük, ez egyáltalán nem állja meg a helyét: épp olyan, mint ha azt mondanánk, hogy *A* egyenlő *B*-vel, *B* pedig *C*-vel, de *A* nem egyenlő *C*-vel. Úgy tűnik, hogy a személyes identitás egymást elfedő emlékeken nyugszik, nem pedig minden tökéletes visszaidézésén, ahogy Locke gondolta.

Locke filozófiai jelentősége sokkal több mindenben alapul, mint csupán a személyes identitásról alkotott elképzeléseiben. Az *Értekezés az emberi értelemről* című művében (1690) amellet érvelt, hogy a világot az ideáinkon keresztül vagyunk képesek szemlélni, a világ azonban csak néhány tekintetben olyan a valóságban is, mint amilyennek látjuk. Ez ösztönözte George Berkeleyt arra, hogy előálljon a maga elképzelésével a valóság képzeletbeli voltáról.

15. FEJEZET

Elefánt a szobában

GEORGE BERKELEY (ÉS JOHN LOCKE)

Elgondolkodtál már azon, hogy vajon akkor is ég-e a villany a hűtőben, ha becsukod az ajtót? Honnan tudhatnánk? Ennek kiderítéséhez beszerelhetünk egy kamerát a hűtőbe – de mi történik akkor, ha kikapcsoljuk a kamerát? Mi történik akkor, ha úgy dől ki egy fa az erdőben, hogy senki sem hallja az ágak ropogását? Vajon olyankor is zajjal jár ez a folyamat? Honnan tudod, hogy akkor is létezik a hálósobád, amikor épp senki sincs benne? Lehetséges, hogy mindahányszor kiteszed a lábad, megszűnik létezni. Lehetséges, hogy meg kellene kérned valakit, hogy ellenőrizze a szoba létezését. A probléma a következő: vajon léteznek a dolgok akkor is, amikor *senki* sem figyel meg őket? Nem egyszerű dolog megválaszolni ezt a kérdést: a legtöbben úgy véljük, hogy a tárgyak akkor is léteznek, amikor nem látjuk őket, mert ez tűnik a legegyszerűbb válasznak. A legtöbben azt is hisszük, hogy a világ, amelyet magunk előtt látunk, valóban létezik, és nem csupán az elménk szüleménye.

Ennek ellenére George Berkeley-nek (1685–1753), az ír filozófusnak, aki később Cloyne püspöke lett, úgy tűnt, hogy bármi, amit nem figyelünk meg, megszűnik létezni. Ha egyáltalán semmiféle elme nem foglalkozik azzal a könyvvel, amelyet épp olvasunk, a könyv sem létezik többé. Ha épp a könyvre figyelünk, ránézünk és megérintjük az oldalait – Berkeley számára mindez csak azt jelenti, hogy különféle tapasztalatokat élünk át, nem pedig azt, hogy létezik valami a világban, amely kiváltja ezeket a tapasztalatokat. A könyv csupán egy, az elménkben (és mások elméjében, esetleg Isten elméjében) létező ideacsoport, nem pedig valami, az elménken kívül álló dolog. Berkeley számára a rajtunk kívüli világ teljesen értelmetlen elképzelésnek tűnt. Ez látszólag szembemegy a józan ésszel: úgy gondolnánk, hogy egy sor olyan tárgy vesz bennünket körül, amelyek attól függetlenül léteznek, hogy foglalkozunk-e velük vagy sem. Berkeley ezzel nem értett egyet.

Teljesen érthetőnek tűnik tehát, hogy amikor nekilátott kifejtetni a nézeteit, sokan egyszerűen úgy vélték, hogy megbolondult. Valójában a filozófusok csak halála után kezdték el komolyan venni az elképzeléseit, és csak ekkor kezdték megérteni, hogy pontosan mit is próbált meg közölni. Amikor Berkeley kortársa, Samuel Johnson először hallott Berkeley elképzeléseiről, belerúgott egy kavicsba az utcán, és kinyilvánította, hogy ezzel cáfolja az elképzeléseit. Johnson ezzel arra utalt, hogy ő a maga részéről meg volt győződve a materiális dolgok létezéséről és arról, hogy ezek nem csupán az ideáink által tűnnek létezőnek a számunkra: érezte, hogy a lába hozzáért a kavicshoz, így ezzel azt is bizonyította, hogy Berkeley téved. Berkeley azonban jóval eszesebb volt, mint ahogy ezt Johnson feltételezte róla: az, hogy a lábunkon érezzük a kő ellenállását, még nem bizonyítja, hogy az materiálisan létezik is: ezzel csupán egy kemény kavics *ideájának* létét bizonyítottuk. Berkeley számára úgy tűnt, hogy az, amit mi kavicsnak nevezünk, nem több, mint azoknak az érzéseknek az összessége, amelyeket kiválthat: nem létezik egy valódi, ténylegesen létező kavics a lábujjakban jelentkező fájdalom érzése mögött – sőt egyáltalán semmiféle realitás nem létezik az általunk birtokolt ideákon túl.

Berkeley-t gyakran *idealistának*, olykor pedig *immaterialistának* nevezik. Azért hívhatjuk idealistának, mert úgy hitte, hogy minden, ami létezik, idea; immaterialistának azért nevezhetjük, mert tagadta a materiális dolgok – a fizikai tárgyak – létezését. Sok más, e könyvben tárgyalt filozófushoz hasonlóan a látszat és valóság kapcsolata foglalkoztatta. Szerinte a legtöbb filozófus tévedésben élt ezt a kapcsolatot illetően – különösen John Locke-nak a gondolataink és a világ kapcsolatáról alkotott nézeteivel vitatkozott. Talán könnyebb megértenünk, mire is gondolt Berkeley, ha Locke elképzelésével hasonlítjuk össze a tanait.

Locke úgy vélte, ha ránézünk egy elefántra, nem magát az elefántot látjuk. Az, amit elefántként kezelünk, csupán egy reprezentáció, egy, az elménkben jelen lévő idea, valami olyasmi, mint egy elefánt képe. Locke az idea szót használta minden olyasmire, amit gondolhatunk vagy észlelhetünk. Ha egy szürke elefántot látunk, maga a szürkeség nem lehet csupán valami olyasmi, ami az elefántban van jelen, mivel az elefánt más fényhatások következményeképpen más színűnek is tűnhetne számunkra. A szürkeség valami olyasmi, amit Locke

„másodlagos minőségnek” nevezett: egyrészt az elefánt minőségeiből, másrészt pedig a magunk érzékeiből (jelen esetben a látásból) áll össze. Az elefánt bőrének színe, textúrája és még a trágyájának szaga is másodlagos minőségek.

Az elsődleges minőségek, mint például a méret és az alak, Locke szerint a világban létező dolgok valódi tulajdonságainak számítanak. Az elsődleges minőségek ideái ezeket a dolgokat jelenítik meg. Ha egy négyszögletes tárgyat látsz, az a valódi tárgy, amely megjeleníti bennünk a megfelelő ideát, szintén négyszögletes lesz. Ha azonban egy piros négyszöget látunk, az a valódi tárgy, amely kiváltja az észlelést, nem lesz piros színű: a valódi tárgyak ugyanis nem rendelkeznek színnel. Locke úgy vélte, hogy a színérzékelésünk a tárgyak felülete mikroszkopikus textúrájának és a látásunknak a kölcsönhatásából alakul ki.

Itt egy komoly problémába ütközünk: Locke úgy hitte, hogy létezik rajtunk kívül álló világ, egy olyan világ, amelynek leírásán tudósok fáradoznak, de ehhez a világhoz csak indirekt módon közelíthetünk. Realista volt abban az értelemben, hogy hitt a ténylegesen létező világban, egy olyan világban, amely abban az esetben is létezik, ha senki sem foglalkozik vele. A problémát Locke számára az jelentette, hogy vajon miként is fest ez a világ: úgy gondolta, hogy az elsődleges minőségek ideái (amilyen például az alak vagy a méret) jól képezik le a valóságot – de hogyan is tudhatnánk meg, hogy igaza van-e? Empirikus filozófusként, olyasvalakiként, aki úgy gondolta, hogy minden tudásunk forrása a tapasztalat, megfelelő bizonyítékokat kellett volna felmutatnia annak alátámasztására, hogy az elsődleges minőségek valóban a valódi világot jelenítik meg számunkra. Ebben csak az a hiba, hogy az elméletében nem találunk egyetlen olyan pontot sem, amely biztosíthatna bennünket arról, hogy hogyan is fest a valódi világ, így ezt a kijelentést sem ellenőrizhetjük. Hogyan lehetett olyan biztos abban, hogy az elsődleges minőségek – mint a méret vagy az alak – valóban megfelelnek a valódi világnak?

Berkeley úgy gondolta, hogy az ő elmélete sokkal konzisztensebb, mint Locke-é: tőle eltérően úgy vélte, hogy a világot *közvetlen módon* tapasztaljuk meg, mégpedig épp azért, mert a világ csakis ideákból áll. Csak a tapasztalat létezik, vagyis a világ és a világban létező összes dolog kizárólag az ember elméjében létezik.

Bármi, amit megtapasztalunk vagy amelyről gondolkodunk – egy szék vagy egy asztal, a hármas szám és így tovább –, Berkeley szerint csupán az elménkben létezhet. Egy tárgy nem más, mint az általunk vagy mások által birtokolt ideák összessége, ezen felül pedig másként nem is létezik. Anélkül hogy valaki látná vagy hallaná őket, a tárgyak egyszerűen megszűnnek létezni, miután nem mások, mint az emberek (és az Isten) által alkotott ideák összességei. Berkeley ezt a meglehetősen meglepőnek ható elképzelést a latin „*Esse est percipi*” mondattal foglalta össze: létezni annyi, mint érzékelve lenni.

Így tehát a hűtőben nem éghet a lámpa, ha becsukjuk az ajtót, az elhagyatott erdőben kidőlő fa pedig nem okoz zajt, ha senki nincs, aki érzékelje – legalábbis úgy tűnik, hogy ez egyenesen következik Berkeley immaterializmusából. Berkeley azonban nem gondolta azt, hogy a tárgyak folyamatosan létrejönnek és eltűnnek attól függően, hogy épp van-e a környéken valaki: ez már neki is túlzásnak tűnt volna. Úgy gondolta, hogy Isten biztosítja ideáink folyamatos létezését: miután ő folyamatosan figyelemmel kíséri a világot, így a dolgok is folyamatosan létezhetnek.

Berkeley ezen elképzeléseit a huszadik század elején néhány limerickben örökítették meg. Az első annak az elképzelésnek a furcsaságára világít rá, amely szerint egy fa megszűnne létezni, ha senki nem lenne, aki szemmel tartaná:

*Egy ifjú egyszer így szólt: – Istenem,
Mindig is furcsa volt nekem,
Ha éppen nincs az udvaron senki,
A platánfa megszűnik létezni,
Hisz nem látja senki sem?*

Ez minden bizonnyal így is van: Berkeley elképzelései közül azt a legnehezebb elfogadni, amely szerint egy fa nem is lenne ott, ahol áll, ha épp senki sem tapasztalná a látványát. A megoldás pedig nem más, mint egy Istentől származó üzenet:

*– Kedves Uram! Probléma nincsen,
Semmi sem áll távolabb tőlem, mintsem
hogy a platán*

netalán

Kárt szenvedjen, hisz vigyázok rá: Isten.

(Nagy Gyula fordítása)

Berkeley számára azonban nyilvánvalóan nehézséget okoz annak magyarázata, hogy hogyan is tévedhetünk bármivel kapcsolatban. Ha az ideáinkon kívül semmi mással nem rendelkezünk, és ezeken túl nem is létezik valódi világ, hogyan tehetnénk különbséget a valódi tárgyak és az érzékcsalódások között? A filozófus válasza szerint annak a tapasztalása, amelyet valóságnak hívunk, illetve azok a tapasztalatok, amelyeket illúzióként élünk meg akkor, amikor a valóságot véljük megtapasztalni, nem mondanak ellent egymásnak. Így például abban az esetben, amikor egy evezőt látunk a vízbe süllyedni, a fénytörés hatására úgy tűnhet, hogy elferdül, ahol áthatol a víz felületén. Egy Locke-hoz hasonló realista számára az igazság az lenne, hogy az evező valójában egyenes, és csak úgy tűnik a számunkra, mint ha ferde lenne. Berkeley azonban úgy gondolta, hogy ekképpen egy ferde evező ideájával szembesülünk, de ez az idea nem fog megfelelni azoknak az ideáknak, amelyeket akkor szerzünk, ha belenyúlunk a vízbe és megtapintjuk az evezőt: ebben az esetben már azt érezzük, hogy az evező nem ferde, hanem egyenes.

Berkeley nem a maga immaterializmusának védelmezésével töltötte ideje java részét: ennél jóval több minden foglalkoztatta. Közkedvelt társasági figura volt, barátai között ott találjuk a Gulliver szerzőjét, Jonathan Swiftet is. Élete későbbi szakaszában Berkeley Bermuda szigetén szeretett volna iskolát nyitni, ennek érdekében meglehetősen komoly összegeket gyűjtött be – a terv azonban sajnálatos módon megbukott, részben azért, mert az ötletgazda nem mérte fel, hogy milyen messze esnek a szigetek a szárazföldről, és éppen ezért milyen komoly nehézségekbe ütközne az ellátmányozás arrafelé. A nyugati parton, Kaliforniában halála után egyetemet neveztek el róla: ez egy versének köszönhető, amelyet Amerikáról írt. A vers egy sora a következőképp hangzik: „A Birodalom Nyugat felé halad”, ez pedig az egyik alapítónak különösen megragadta a figyelmét – innen az egyetem neve.

Talán még immaterializmusánál is különösebb elképzelése volt életének későbbi szakaszában a kátrány-vízbe vetett hite – ez egy

amerikai népgyógyászati mixtúra volt, amely fenyőkátrányból és vízből készült, és amelyről egyesek úgy hitték, hogy gyakorlatilag minden betegségre megfelelő gyógyír lehet. Berkeley egész odáig ment el rajongásában, hogy egy hosszú versben dicsőítette ezt a csodaszert. Mindannak ellenére, hogy ez az orvosság egy időben elég népszerű volt, és enyhébb megbetegedésekre gyenge fertőtlenítőként még hasznos is lehetett, mára valójában már nem tűnik akkora csodaszernek – ahogy Berkeley idealizmusa sem.

Berkeley az iskolapéldája annak a filozófusnak, aki tűzönvízen át követi az elképzeléseit, még abban az esetben is, ha a belőlük adódó következtetések látszólag ellentmondanak a józan észnek. Voltaire vele ellentétben nem sok időt szánt az efféle gondolkodókra – ahogy, ami azt illeti, saját magán kívül a legtöbb filozófusra sem.

16. FEJEZET

Minden világok legjobbika?

VOLTAIRE ÉS GOTTFRIED LEIBNIZ

Ha te magad tervezhetnél egy világot, az ugyanolyan lenne, mint amiben élünk? Valószínűleg nem; a tizennyolcadik században viszont akadtak néhányan, akik úgy vélték, hogy minden lehetséges világok legjobbikában élnek. „Minden, ami van, jó” – írta az angol költő, Alexander Pope (1688–1744). Minden, ami a világban létezik, okkal van: minden Isten munkája, Isten pedig jó és mindenható, így hát még akkor is, ha a látszat szerint rosszul mennek a dolgok, valójában minden teljesen rendben van. A járványok, az árvizek, a földrengések, az erdőtüzek vagy az aszály mind szerepelnek Isten tervében, és a mi hibánk, hogy az individuális problémákra koncentrálunk, nem pedig a kép egészére. Ha távolabbról szemlélhetnénk a világegyetemet, onnan, ahonnan Isten teszi, magunk is felismernénk a tökéletességét, azt, hogy miképpen kapcsolódnak egymáshoz a részletek, és azt is, hogy mindaz, ami rossznak tűnik számunkra, hogyan alkotja egy nagyobb terv egy-egy alkotóelemét.

Nem csak Pope gondolkozott ilyen optimista módon: a német Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) az elégséges alap elve alapján ugyanerre a következtetésre jutott. Azt feltételezte, hogy mindennek kell hogy legyen logikus magyarázata. Mivel Isten minden tekintetben tökéletes – ahogy a bevett Isten-definíció is állítja –, ebből következik, hogy minden bizonyval jó okkal alkotta éppen olyanra a világot, amilyennek látjuk: semmit sem bízhatott a véletlenre. Isten nem teremthetett minden tekintetben tökéletes világot – ha így tett volna, nem is világot teremtett volna, hanem Istent, miután Isten az elképzelhető legtökéletesebb dolog. Az is biztosra vehető, hogy a megteremthető legjobb világot teremtette meg, azt, amelyben a lehető legkevesebb gonosz kapott helyet. Nem képzelhetünk el jobb módot, mint ahogy Isten összeillesztette a világot: semmilyen más módon nem szerepelhetne benne ennyi jó és ennyire kevés gonosz.

François-Marie Arouet (1694–1778), ismertebb nevén Voltaire, másként látta a dolgot: nem nyugtatták meg azok a „bizonyítékok”, amelyek mellett szóltak, hogy minden a lehető legnagyobb rendben megy. Mélységes gyanakvással közelített a filozófiai rendszerekhez és azokhoz a gondolkodókhöz, akik hittek abban, hogy mindenre van egy jó válaszuk. Ez a francia színdarabíró, satirikus, regényíró és gondolkodó egész Európában hírhedt volt nézeteiről, melyeket egy pillanatra sem rejtett véka alá. A legismertebb róla készült szobor – Jean-Antoine Houdon műve – ennek a bátor, elmés embernek az összeszorított ajkú mosolyát és nevetőráncait örökíti meg. A szólásszabadság és a vallási türelem bajnokaként meglehetősen ellentmondásos figurának számított. Egyszer állítólag a következő szavak hagyták el az ajkát: „Gyűlölöm, amit mondasz, de a halálomig védelmezni fogom a jogodat arra, hogy kimondd ezeket a szavakat” – ez meglehetősen erőteljes védelmezése a szólásszabadság eszméjének, annak, hogy még az általunk megvetett nézeteknek is teret kell biztosítanunk. A tizennyolcadik századi Európában a katolikus egyház szoros ellenőrzése alatt tartotta, hogy mit lehet nyilvánosságra hozni: Voltaire több színdarabját és könyvét is cenzúrázták és nyilvánosan elégették, sőt még a párizsi Bastille-ban is eltöltött némi időt, mert megsértett egy nagy hatalmú nemest. Mindez nem tartotta vissza attól, hogy a továbbiakban is kétségbe vonja a környezetében tapasztalt előítéleteket. Manapság leginkább a *Candide* (1759) szerzőjeként ismerjük.

Ebben a rövid filozofikus regényben teljes egészében kétségbe vonta azt az emberiséggel és a világegyetemmel kapcsolatos optimizmust, amelyet Leibniz és Pope képviselt – méghozzá olyan szórakoztató módon, hogy a könyv megjelenése után azonnal bestseller lett. Voltaire igen bölcsen nem tüntette fel a nevét a címdalton – ha mégis így tett volna, csakhamar ismét börtönben találta volna magát, amiért gúnyt űzött a vallásból.

A könyv főszereplője Candide: ez a név ártatlanságot és tisztaságot sejtet. A könyv elején Candide még csak egy fiatal szolga, aki reménytelen szerelembe esik gazdája lányával, Cunégonde-dal, de miután rajtakapják őket, ura elkergeti a kastélyból. Ezután egy gyors tempójú és gyakran igen fantasztikus történet veszi kezdetét, amelynek során Candide valódi és képzeletbeli országokat jár be filozófus-mesterével, Pangloss doktorral, míg ismét rá nem talál elveszett

szerelmére, Cunégonde-ra – bár a lány eddigre már megvénül és megcsúnyul. Egy sor komikus epizód során Candide és Pangloss különböző iszonyú eseményeknek lesznek szemtanúi, és különféle figurákkal találkoznak az útjuk során – akiket kivétel nélkül valamilyen szörnyű balszerencse sújt.

Voltaire Pangloss figurájával Leibniz filozófiáját csúfolja ki: bármi történik velük, legyen az természeti katasztrófa, kínzás, háború, erőszak, vallási üldöztetés vagy rabszolgaság, Pangloss mindezt annak bizonyítékeként kezeli, mint hogy minden létező világok legjobbjában élnek. Ahelyett, hogy a doktor mindennek hatására újra átgondolná az elképzeléseit, minden egyes általa megfigyelt katasztrófa csak tovább erősíti azt a meggyőződését, hogy minden a legnagyobb rendben van, és a dolgok épp úgy mennek, hogy a lehető legkiválóbb eredményt hozzák. Voltaire igen nagy örömét leli annak ábrázolásában, ahogy Pangloss tagadja mindazt, ami a szeme előtt zajlik, ezzel pedig Leibniz optimizmusát gúnyolja ki. Leibniz védelmében azért érdemes megjegyeznünk, hogy ő nem a gonosz előfordulását tagadja a világban, hanem inkább azt állítja, hogy a gonosz szükséges ahhoz, hogy minden lehetséges világok legjobbjában élhessünk. Voltaire arra mutat rá, hogy a világban olyan sok rossz tapasztalható, hogy aligha hihetjük el, hogy Leibniznek igaza lenne: az, amit megtapasztalhatunk, aligha lehet a „lehető legkevesebb rossz”, amelyet a lehető legjobb világ fennállásának érdekében kell átélnünk. Egyszerűen túl sok fájdalom és szenvedés van a világban ahhoz, hogy ez igaz lehessen.

1755-ben játszódott le a tizenennyolcadik század egyik legsúlyosabb természeti katasztrófája, a lisszaboni földrengés, amelynek során több mint húszezer ember vesztette életét. A portugál városban nem csupán a földrengés okozott súlyos veszteségeket, hanem az azt követő cunami is, ezt követően pedig a napokon keresztül tartó tűzvész okozott további károkat. Az ezzel járó szenvedés és a természeti katasztrófa okozta veszteségek megrendítették Voltaire Istenbe vetett hitét: nem értette, hogy miként lehet egy ehhez hasonló esemény egy nagyobb terv része, képtelen volt elfogadni az ezzel járó szenvedést. Hogyan engedheti meg egy jó szándékú Isten, hogy valami ilyesmi megtörténhessen? Azt sem értette, hogy miért épp Lisszabonnak kellett kiállnia ezt a súlyos megpróbáltatást: miért nem valami más városra esett Isten választása?

A *Candide* egyik kulcsfontosságú jelenetében Voltaire éppen ezt a valóságban is megtörtént tragédiát használja fel ahhoz, hogy az optimisták ellenében érveljen. Az utazók hajótörést szenvednek Lisszabon közelében egy olyan viharban, amelynek csaknem mindenki más áldozatul esik a hajón: rajtuk kívül csak egy olyan matróz éli túl a katasztrófát, aki a jelek szerint szándékosan a vízbe fojtotta egy barátját. Annak ellenére, hogy a sors ilyenén alakulása nyilvánvalóan igazságtalannak tűnik, Pangloss mégis a szokásos optimizmusával értékeli a helyzetet. Ahogy megérkeznek Lisszabonba – épp a földrengés után –, látják, hogy a katasztrófa hogyan döntötte romba a várost, látják a halottak és haldoklók tömegeit maguk körül, Pangloss abszurd módon továbbra is azt állítja, hogy minden a legnagyobb rendben van. A könyv további részében még rosszabbra fordul a doktor sorsa: felakasztják, élve felboncolják, megverik és gályarabbá teszik, de mindennek ellenére makacsul ragaszkodik ahhoz a hitéhez, hogy Leibniznek igaza volt, és minden létező dolog egy előre megállapított harmóniának megfelelően zajlik. A makacs filozófiaprofesszort semmiféle tapasztalat nem ingathatja meg ebbéli hitében.

Panglosstól eltérően Candide-ot apránként megváltoztatja mindaz, amit átél. Utazásuk elején osztozik tanárának nézeteiben, de a könyv végére tapasztalatai szkeptikussá formálják ezzel a filozófiával kapcsolatban, és végül az élet problémáinak egy jóval gyakorlatibb megoldása mellett teszi le a voksát.

Candide és Cunégonde végül ismét egymásra találhatnak, és együtt élnek Pangloss-szal és a könyv több más szereplőjével egy kis tanyán. Az egyik szereplő, Martin szerint az életet csak azáltal tudjuk elviselhetővé tenni, ha nem filozofálunk többé, és inkább munkához látunk. Ennek hatására a szereplők első ízben fognak össze, így mindenki azzal foglalkozhat, amiben a legjobbnak érzi magát. Amikor Pangloss erre azt mondja, hogy mindazok a gyötrelmek, amelyeket kalandjaik során át kellett élniük, vezettek ehhez a boldog végkifejlethez, Candide azt válaszolja neki, hogy mindez nagyon szép, de inkább „műveljük kertjeinket”. Ez a történet végszáva, és a szerző ezzel valami igen fontosat akar mondani az olvasónak. Ez a mondat a történet tanulsága, egy igen hosszúra nyújtott vicc poénja: a történet szintjén Candide egyfelől csak annyit akar mondani ezzel, hogy folytassák a kerti munkát, és kössék le magukat. Egy mélyebb szinten azonban kertjeink művelése Voltaire számára azt

jelenti, hogy tegyünk valami olyasmit, ami az emberiség hasznára válhat, ne csak elvont filozófiai kérdésekről beszéljünk. A könyv szereplőinek is épp erre van szükségük ahhoz, hogy jól érezzék magukat és boldogok legyenek, de ez nem csupán a regény hősei számára követendő példa: Voltaire szerint mindnyájunknak ekképpen kellene cselekednünk.

Voltaire – a filozófusok többségétől eltérően – gazdag volt. Fiatalemberként részt vett egy vizsgálóbizottság munkájában, amely rájött, hogy az állami sorsjáték hibásan működik. Voltaire több száz nyertes sorsjegyet vásárolt magának, az így szerzett pénzt pedig bölcsen fektette be, így az tovább fialt. Ez megadta számára azt a pénzügyi hátteret, amelynek birtokában megengedhette magának, hogy azzal foglalkozzon, amivel akar: az igazságtalanság felszámolásával. Az egyik legnagyobb port kavaró ügye Jean Calas becsületének megvédése volt: Calas-t megkínózták és kivégezték, miután azzal vádolták meg, hogy meggyilkolta a saját fiát. Az ember nyilvánvalóan ártatlan volt: a fiú öngyilkosságot követett el, de a bíróság nem törődött ennek bizonyítékaival. Voltaire elérte, hogy újra felülvizsgálják az ügyet: ez már ugyan nem sokat segített szerencsétlen Jean Calas-n, aki az utolsó lélegzetéig ártatlanságát bizonygatta, de legalább a „bűntársai” szabadlábra kerülhettek. Voltaire ezt tekintette a „műveljük a kertjeinket” gyakorlati értelmének.

Azok alapján, ahogy Voltaire kigúnyolja Pangloss „bizonyítékait” arra nézvést, hogy Isten a lehető legjobb világot teremtette számunkra, azt gondolhatnánk, hogy Voltaire ateista volt. Valójában – bár a vallási szertartásokra nem sok időt fordított – deista volt, vagyis úgy hitte, hogy szemmel látható bizonyítékok szólnak Isten létezésére és a teremtés mellett, ha a természet felé fordulunk. Számára csupán az, ha felnézett az éjszakai égboltra, már magában Isten létének bizonyítékát jelentette. David Hume igencsak szkeptikus volt ezzel az elképzeléssel kapcsolatban, és megsemmisítő kritikával illette az efféle érvelést.

17. FEJEZET

A képzeletbeli órásmeister

DAVID HUME

Nézz bele a tükörbe úgy, hogy csak az egyik szemedet tartod nyitva! A szemlencse fókuszálja a képet, az írisz alkalmazkodik a változó fényviszonyokhoz, a szemhéj és a szempilla pedig megvédi a szemet. Ha az egyik irányba nézel, a szemgolyó elfordul a szemüregben. A szem egyébként is egészen különös szerkezet. Hogyan jöhetett létre mindez? Csodálatosan van megszerkesztve. Hogyan is gondolhatnánk, hogy a szem pusztán véletlenségből alakult olyanná, amilyennek ma látjuk?

Képzeljük el, hogy egy lakatlan sziget dzsungelében verekedjük át magunkat, és egy tisztásra érkezünk. Egy ősi romra bukkanunk; átmászunk egy palota leomlott falain, lépcsők, folyosók és udvarok maradványai között kóborlunk. Nyilvánvaló, hogy nem a természet szeszélye folytán kerültek oda a romok: valakinek, valamiféle építőmesternek a munkáját fedeztük fel. Ha séta közben véletlenül egy órára bukkanunk, joggal feltételezhetjük, hogy egy órásmeister munkáját csodálhatjuk benne, amelyet egyetlen cél érdekében hoztak létre: azért, hogy ha ránézünk, megtudhassuk, hány óra van. Azok az apró fogaskerekek nem maguktól kerültek a helyükre: valakinek meg is kellett terveznie a szerkezetet. Ezek a példák mind ugyanazt hivatottak bizonyítani: azok a tárgyak, amelyek tervezettnek tűnnek, majdnem bizonyosan valóban megtervezettek.

Mindezek után gondoljunk csak a természetre: a fák, virágok, emlősök, madarak, hüllők, rovarok, még az amőbák is úgy festenek, mintha megtervezettek lennének. Az élő organizmusoknak bármely ismert óránál komplexebb szerkezetük van: az emlősök igen összetett idegrendszerrel rendelkeznek, a vér bejárja az egész testüket, és általában kiválóan alkalmazkodtak az élőhelyükhöz, így csaknem biztosra vehető, hogy egy igen hatalmas és intelligens Teremtő munkájának gyümölcsét csodálhatjuk bennük. Ez a Teremtő – az isteni órásmeister vagy tervező – nem lehet más, mint Isten – legalábbis a

tizennyolcadik században, amikor David Hume alkotott, igen sokan ehhez hasonlóan gondolkodtak (és még napjainkban is sokan vallanak ehhez hasonló nézeteket).

Ezt az istenérvet gyakran az intelligens tervezettség érveként emlegetik, a tizenhetedik és tizennyolcadik század tudományos felfedezései pedig látszólag meg is erősítették ezt az elképzelést. A mikroszkópok segítségével megfigyelhettük, hogy az apró vízi állatok is meglepően komplex szervezetek, a teleszkópok pedig a Naprendszer és a Tejút csodáit és szabályos működését tárták fel. Úgy tűnt, hogy az égitestek rendszerét is tökéletes rendben alkották meg.

A skót David Hume-ot (1711–1776) egyáltalán nem győzték meg ezek a bizonyítékok. Locke hatására az emberi természet magyarázatát tűzte ki célul, illetve annak tanulmányozását, hogy pontosan milyen helyet foglalunk el az univerzumban, hogyan juthatunk tudáshoz, illetve milyen korlátai vannak az észnek. Locke-hoz hasonlóan úgy hitte, hogy az emberi tudás a megfigyelésen és a tapasztaláson alapul, így különösen érdekesnek találta egy olyan istenérv kutatását, amely a világban megfigyelhető vonásokra épül.

Úgy gondolta, hogy az intelligens tervezés érve egy logikai hibán alapul. A *Tanulmány az emberi értelemről* (1748) című művének egyik fejezetében ezt az elképzelést támadja: ez a fejezet, valamint az, amelyben amellet érvelt, hogy sosem érdemes hitelt adni a csodákról szóló beszámolóknak, igen nagy port kavart a korabeli Britanniában, ahol akkoriban igen nehéz volt nyíltan kétségbe vonni a vallási kérdéseket. Ez azzal is járt, hogy Hume – annak ellenére, hogy korának egyik legnagyobb gondolkodója volt – sosem kaphatott egyetemi állást. A barátai jól tették, hogy lebeszélyték egyik leghevesebb támadásának, a *Beszélgetések a természetes vallásról* (1779) című műnek a közzétételéről – ez végül csak halála után jelent meg.

Az intelligens tervezettség érve – a tervezéselmélet – vajon kellő bizonyítékokkal szolgál Isten léte mellett? Hume szerint nem: az érv nem szolgál elég bizonyítékkal egy mindenható, mindentudó és mindenekfelett jószágos létező létezésére. Hume filozófiájának java részében olyan bizonyítékokat keresett, amelyeket a vélekedéseink alapjává tehetünk. Az intelligens tervezés érve azon alapul, hogy a világ megtervezettnek tűnik – de, ahogy Hume is rámutatott, ez nem jelenti azt, hogy a világ valóban megtervezett lenne, és az sem következik

belőle, hogy Isten tervezte a világot. De hogyan jutott erre a meggyőződésre?

Képzeljünk el egy régi típusú mérleget, amelyet egy fal félig eltakar előlünk, így csak az egyik serpenyőt láthatjuk. Ha azt látjuk, hogy a serpenyő megemelkedik, csak abban lehetünk biztosak, hogy a másik serpenyőben lévő tárgy nehezebb, mint az, amit épp látunk. Nem tudjuk, hogy milyen színű tárgyról van szó, azt sem, hogy kocka vagy gömb alakú-e, ahogy azt sem, hogy rá van-e írva valami, vagy hogy szőr, bőr vagy valami más anyag borítja-e.

Ebben a példában az okokról és az okozatokról van szó. Arra a kérdésre, hogy „mi okozta a serpenyő megemelkedését?”, csak annyit válaszolhatunk, hogy „ennek az oka az, hogy a másik serpenyőbe valami nehezebbet tettek, mint az általunk látott serpenyőbe”. Csak az okozatot látjuk, azt, hogy az egyik serpenyő megemelkedik, és ebből próbálunk következtetni az okra, de további bizonyítékok nélkül az előbbinél többet nemigen mondhatunk az okokról. Bármilyen egyéb csupán találgatás lenne, és még arra sincs módunk, hogy kideríthessük, jól találgattunk-e – már ha nem nézhetünk be a fal mögé, hogy meglássuk, mi is van a másik serpenyőben. Hume úgy gondolta, hogy a környező világgal is hasonló kapcsolatban állunk: egy halom ok okozatát látjuk, és ezek alapján próbáljuk kitalálni, hogy milyen okokat ésszerű feltételeznünk emögött. Látjuk az emberi szemet, a hegyeket, a fákat, és könnyen elképzelhető, hogy megtervezettnek tűnnek a számunkra – de mit mondhatunk el a feltételezett tervezőről? A szem úgy fest, mintha egy szemkészítő rakta volna össze, mégpedig úgy, hogy a lehető legjobban működjön, ebből azonban egyáltalán nem következik, hogy a mesterember maga Isten lett volna. De miért is nem?

Istenről általában úgy gondolják, hogy három különleges tulajdonsággal rendelkezik – ezeket már korábban is említettük: eszerint mindenható, mindentudó és mindenestül jó. Ha arra jutnánk, hogy valami igen nagy hatalmú dolog tervezte az emberi szemet, abból még nem következik, hogy a tervező egyúttal mindenható is lenne. A szemnek vannak bizonyos hibái: egy egész sor dolog alakulhat rosszul, így például vannak, akiknek szemüvegre van szükségük ahhoz, hogy jól lássanak. Egy mindenható, mindentudó és mindenestül jó Isten vajon így tervezte volna meg a szemet? Elképzelhető, de azok a bizonyítékok, amelyeket egy szem vizsgálatával nyerhetünk, nem *utalnak*

egyértelműen erre. A legjobb esetben is csak arról beszélhetünk, hogy valamely igen intelligens, hatalmas és ügyes létező munkáját szemléljük.

Vagy még csak ezt sem szűrhetjük le a vizsgálatból? Léteznek más elképzelhető magyarázatok is: honnan tudhatjuk például, hogy nem csak egy kisebb hatalmú istenekből álló csapat alkotta meg a szemet? A legtöbb komplex mechanikai szerkezetet többen hozzák létre – miért ne történhetne ez hasonlóképpen a szem és a többi természetben fellelhető dolog esetében is, már ha egyáltalán azt feltételezzük, hogy valaki (vagy valakik) megalkotta (vagy megalkották) őket? A legtöbb építményt több építő munkájának köszönhetjük – miért lenne ez másként a szem esetében? Az is lehetséges, hogy a szemet valami olyan ősi isten alkotta meg, aki azóta már meghalt, de az is lehet, hogy valami olyan fiatal istenség, aki még csak a tökéletesen megépített szem receptjén kísérletezett. Semmilyen bizonyíték nem segít bennünket abban, hogy eldöntsük, melyik forgatókönyvet fogadhatnánk el, és annak alapján, hogy a szemet – egy egyértelműen megalkotott dolgot – vizsgáljuk, egyáltalán nem következik az, hogy azt egyetlen élő Isten készítette, méghozzá az, akinek a fentebb említett erőket tulajdonítjuk. Ha tisztán akarunk látni ezen a területen, Hume szerint csak igen kevés következtetést vonhatunk le vele kapcsolatban.

Hume az intelligens tervezettség érve mellett a csodákkal kapcsolatos érveket is vitatta. A legtöbb vallás elfogadja a csodák létezését: egyesek feltámadtak, mások vízen jártak, megint mások pedig csodálatos módon felépültek betegségükből; sokan arról is beszámoltak, hogy egy-egy szobrot sírni láttak vagy beszélni hallottak és így tovább. El kellene hinnünk, hogy ezek a csodák valóban végbementek csak azért, mert mások azt állítják, hogy látták őket? Hume szerint nem – valójában mélységesen szkeptikus volt ezzel kapcsolatban. Ha valaki azt meséli nekünk, hogy egy ismerőse csodálatos módon felépült egy súlyos betegségből, mire gondolhatunk? Egy csodának – ahogy Hume gondolta – le kell győznie a természeti törvényeket. A természeti törvények olyasmik, mint hogy „senki sem támad fel”, „a szobrok sosem beszélnek”, vagy „senki sem képes vízen járni”. Egy egész sor bizonyítékot találunk ezekre a törvényekre. Ha valaki viszont mégis szemtanúja lesz egy csodának, miért is ne hinnénk neki? Gondolj csak arra, hogy egy barátod berohan a szobádba, és arról számol be, hogy az imént látott valakit járni a vízen.

Hume szerint ezekben az esetekben mindig akad egy valószínűbb magyarázat arra, hogy valójában mi is történhetett. Ha a barátod azt mondja neked, hogy az imént látott valakit vízen járni, mindig valószínűbb lehetőség, hogy vagy félre akar vezetni, vagy esetleg rosszul látott valamit, de az a legkevésbé valószínű, hogy ténylegesen egy csodának volt a tanúja. Tudjuk, hogy sokan örömeiket lelik abban, ha a figyelem középpontjába kerülhetnek, és attól sem riadnak vissza, hogy hazudjanak ennek érdekében – ez már magában egy lehetséges magyarázat. Azt is tudjuk, hogy mindnyájan tévedhetünk: gyakran rosszul látunk vagy hallunk valamit, ez pedig sok félreértésre adhat okot. Gyakran magunk is el akarjuk hinni, ha valami szokatlant látunk, így a hétköznapi magyarázat eszünkbe sem jut. Manapság is sokan inkább valamiféle természetfeletti hatásra vezetik vissza az éjszakánként hallott szokatlan hangokat: arra, hogy szellemek járnak a házban, ahelyett hogy inkább valami hétköznapi okra gyanakodnának, mint például az egerekre vagy a szélre.

Annak ellenére, hogy gyakran kritizálta a hívők által használt érveket, Hume sosem ismerte be nyíltan, hogy ateista lett volna – még az is lehetséges, hogy nem is volt az. A közreadott művei alapján az is elképzelhető, hogy hitt egy mindenek felett álló isteni intelligenciában, csak éppen nem tudott semmi bizonyosat mondani róla. Észbeli képességeink, amennyiben logikusan használjuk őket, nem fednek fel túl sok mindent ennek az „Istennek” a minőségeiről, ennek alapján pedig sokan úgy gondolják róla, hogy agnosztikus volt. Valószínűnek tűnik, hogy Hume élete vége felé már ateista volt: amikor a barátai 1776 nyarán meglátogatták Edinburghban, már haldoklott, és nyilvánvalóvá tette, hogy nem fog az utolsó pillanatban megtérni. James Boswell, egy keresztény barátja megkérdezte tőle, hogy nem aggasztja-e a halála utáni sorsa. Hume azt felelte, hogy teljesen biztos abban, hogy nem fogja túlélni a saját halálát. Azt a választ adta, amelyet Epikurosz is adott volna (lásd 4. fejezet): azt mondta, hogy nem aggódik jobban a halála utáni időszak miatt, mint a születése előtt eltelt idő miatt.

Hume-nak rengeteg zseniális kortársa volt, akik közül sokkal személyes ismeretségben is állt. Egyikük, Jean-Jacques Rousseau, komoly hatással volt a politikafilozófiára.

18. FEJEZET

Szabadnak születünk

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

1776-ban egy alacsony termetű, sötét szemű ember hosszú szőrmekabátban jelent meg a londoni Drury Lane Színházban, hogy megnézze az ott játszott darabot. A legtöbb néző, köztük a király, III. György is, nagyobb érdeklődést tanúsított a külföldi látogató, mint a színjáték iránt. A látogató a jelek szerint kényelmetlenül érezte magát, és a szobájában hagyott német juhászkutyájának sorsa jobban érdekelte, mint a darab. Láthatóan feszélyezte, hogy a színházban minden szem rá irányul, és jobban szeretett volna valahol vidéken lenni, és vadon nöövő virágokat gyűjteni. De ki volt ez a titokzatos vendég, és miért érdekelte annyira a közönséget? Nem volt más, mint a nagy svájci filozófus és író, Jean-Jacques Rousseau (1712–1778). Rousseau irodalmi és filozófiai híresség volt, s amikor Hume meghívására Londonba érkezett, olyan feltűnést keltett, amelyet manapság csak az ünnepest popsztárok szoktak.

Ekkorra a katolikus egyház számos könyvét betiltotta – a bennük kifejtett szokatlan vallási elképzelések miatt. Rousseau úgy hitte, hogy a valódi vallás a szívből fakad, és ehhez semmi szükségünk nincsen a különféle szertartásokra – de nem is ez, hanem a politikával kapcsolatos elképzelései keverték igazán nagy bajba.

„Az ember szabadnak születik, és mégis mindenütt bilincsekben él” – szól Rousseau könyvének, a *Társadalmi szerződés*nek egyik első mondata. Nem meglepő, hogy a forradalmárok kívülről tudták ezeket a szavakat: Maximilien Robespierre, a francia forradalom sok más vezetőjéhez hasonlóan, különösen inspirálónak találta őket. A forradalmárok szét akarták törni azokat a bilincseket, amelyeket a gazdagok a szegények tömegeire helyeztek: sokan éheztek, miközben gazdáik dőzsöltek. Rousseau-hoz hasonlóan a forradalmárokat is felbosszantotta a gazdagok pazarlása, miközben a szegényebbeknek alig jutott annyi élelem, hogy fenntarthassák magukat. Valódi szabadságra, egyenlőségre

és testvériségre vágytak, az azonban valószínűtlen, hogy maga Rousseau, aki a forradalom kitörése előtt tíz évvel hunyt el, egyetértett volna azzal, ahogy Robespierre a guillotine alá küldte az ellenségeit a diktatúra idején. A politikai ellenfelek lefejezése közelebb állt Machiavelli elképzeléseihez, mint Rousseau-éhoz.

Rousseau szerint az ember alapvetően jó: ha csak a magunk eszközeivel dolgozhatnánk, és magunkra lennénk hagyva az erdőben, nem nagyon zavarnánk sok vizet. De ha kiszakadunk ebből a természetes állapotból és városokba költözünk, a helyzet megváltozik: egyre inkább arra törekszünk, hogy hatalmat nyerjünk mások felett, és felhívjuk magunkra mások figyelmét. Ennek a versengő életstílusnak katasztrofális pszichológiai hatásai vannak, a pénz feltalálása pedig ezt még csak tovább fokozza. Az irigység és a kapzsiság is a városbeli létnek köszönhető. A vadonban a „nemes vademberek” egészségesek, erősek, és mindenekfelett szabadok, de a civilizáció Rousseau szerint megrontotta az embereket. Mindennek ellenére meglehetősen optimista volt a társadalom megszervezésével kapcsolatban: úgy gondolta, hogy létezhet olyan megoldás, amelyben az egyének bőségben és elégedettségben élhetnének, és amely mindeközben mindenki számára harmonikusnak tünne, miután minden egyén a közjó érdekében dolgozhatna benne.

A *Társadalmi szerződésben* (1762) Rousseau azt a feladatot tűzte ki célul, hogy egy olyan életmódot dolgozzon ki, amelyben az emberek együtt élnek, mégis garantálja az egyén olyan mértékű szabadságát, mint ha a társadalmon kívül élne, de ennek ellenére az állam törvényeinek is engedelmeskedik. Ez lehetetlen feladatnak tűnik – és elképzelhető, hogy valóban lehetetlen is. Ha az, hogy az ember a társadalom részévé váljon, egyértelműen valamiféle szolgasort is jelent, akkor nem éri meg felvállalni ezt az áldozatot. A szabadság és a társadalmi élet szigorú szabályai nem igazán harmonizálhatnak, miután a szabályok adott esetben olyan bilincsekként működhetnek, amelyek bizonyos fajta cselekvéseknek szabnak gátat. Rousseau mégis úgy gondolta, hogy van kiút ebből a reménytelennek tűnő helyzetből, ezt pedig az általános akarat elképzelésében vélte megtalálni.

Az általános akarat az, ami a közösség vagy az egész állam számára a legjobb. Amikor az emberek összeállnak azért, hogy nagyobb biztonságban legyenek, úgy tűnhet, hogy a szabadságuk nagy részéről

lemondanak ennek kedvéért – legalábbis Hobbes és Locke így gondolta. Nehéz elfogadni, hogy valójában szabadok vagyunk, mégis egy nagyobb csoport tagjaiként élünk: ilyenkor már szükség lesz törvényekre ahhoz, hogy mindenkit ellenőrzés alatt tarthassunk, illetve engedelmeskednünk kell több viselkedési szabálynak is. Rousseau úgy gondolta, hogy egy államban élő egyén akkor is szabad lehet, ha engedelmeskedik az állam törvényeinek, és ahelyett hogy ez a két dolog ellentmondana egymásnak, inkább egy irányba is mutathat.

Igen könnyű félreérteni, hogy mit is értett Rousseau általános akarat alatt – lássunk hát egy mai példát! Ha megkérdezünk egy sor embert az adózásról, a többségük azt fogja mondani, hogy nem szeretne sok adót fizetni. Valójában a kormányok megválasztásának szokásos módja épp az, hogy választási ígéreteikben az adóterhek csökkentését hangsúlyozzák. Ha aközött választhatunk, hogy 20 százaléknyi adót fizetünk, vagy aközött, hogy csupán 5 százaléknyt, a legtöbben a kisebb adóterhet választanánk – de ez nem az általános akarat. Ha a többség véleményére lennénk kíváncsiak, ezt Rousseau a többség akaratának nevezte volna. Ezzel ellentétben az általános akarat az, amelyre mindnyájunknak vágynia *kellene*, az, ami a legjobb a közösségnek, és nem az, ami a legjobb lenne az önző módon gondolkodó egyének számára. Amikor az általános akaratról beszélünk, akkor el kell felejtünk az önérdeket, és a közösség érdekére, a közjóra kell koncentrálnunk. Ha elfogadjuk, hogy számos általunk használt szolgáltatás – például az utak karbantartása – az adópénzekből képes csak működni, akkor beláthatjuk azt is, hogy mindehhez csak magasabb adók árán juthatunk hozzá. Ha az adók alacsonyak, azt mindnyájan megszenvedjük. Az általános akarat tehát magasabb adókat diktál ebben az esetben: épp olyan magasakat, amelyek segítségével megfelelő szinten működhetnek a közpénzből finanszírozott szolgáltatások.

Ha az emberek összeállnak, és egy társadalmat alkotnak, az egyfajta személlyé válik. Minden egyén egy nagyobb egész részévé válik: ahogy Rousseau elképzelte, így a társadalmon belül is igazán szabadok maradhatunk, ha az általános akaratot követjük. Az általános akarat törvényeit egy bölcs törvényhozó alkotta: az ő munkája épp az volt, hogy az egyéneket az általános akarat keretein belül tartsa, nem pedig az, hogy egyesek önző érdekeit mások érdekei fölé helyezze. Rousseau számára a valódi szabadság azt jelentette, hogy az emberek a köz

érdekében dolgoznak: optimális esetben a vágyaink egybeesnek azzal, ami mindenki számára a legjobb, a törvényeknek pedig ki kell zárniuk az önző érdekek hajszolását.

De mi a helyzet akkor, ha ellenezzük azt, ami a legjobb lenne a városállamunknak? Ebben az esetben mi, mint egyének, nem értünk egyet az általános akarattal. Rousseau erre is kínál választ, de nem valami olyasmit, amelyet a legtöbben szívesen hallanának. Épp arról híres – és ez némileg aggasztó is –, hogy ha valaki nem ismeri fel, hogy a törvény pontosan a közösség javát szolgálja, akkor azt az egyént „szabadságra ítélik”. Ezzel arra gondolt, hogy ha valaki valami olyasmi ellenében lép fel, amely a társadalom érdekeit szolgálná – azzal együtt, hogy úgy érzi, hogy ezt a döntését szabadon hozta meg –, nem tekinthető igazán szabadnak, míg nem változtatja meg a döntését az általános akaratnak megfelelően. De miképpen *kényszeríthetünk* valakit a szabadságra? Ha én téged, az olvasót, arra kényszerítenélek, hogy a könyv hátralévő részét is elolvasd, az már nem egy szabad döntés lenne a részedről. Ha valakit kényszerítünk valamire, az éppen az ellenkezője annak, mint ha szabadon dönthetne a dologról.

Rousseau számára azonban ez a két dolog nem tűnt ellentmondónak. Az az ember, aki nem képes megállapítani, mi a jobb a számára, szabadabbá válik azáltal, hogy rákényszerítik a helyes döntésre. Mivel a társadalom minden tagja egy nagyobb csoport része, mindenkinek fel kell ismernie, hogy az általános akaratot kell követnünk, és nem a saját, egyéni, önző döntéseinkre kell hallgatnunk. Ebből a nézőpontból szemlélve a dolgot csak akkor lehetünk igazán szabadok, ha az általános akaratot követjük, még abban az esetben is, ha erre kényszeríteni kell bennünket. Rousseau ezt így gondolta, de mások – így például John Stuart Mill is (lásd 24. fejezet) – amellett érveltek, hogy a politikai szabadság az egyén szabadságát kell hogy jelentse, azt a szabadságot, amelyben a maga döntéseit hozhatja meg egészen addig, míg ez lehetséges. Rousseau elméletében valóban van valami mélységesen riasztó vonás: arról panaszkodott, hogy az emberiség bilincsbe van verve, miközben azt javasolta, hogy kényszerítsük embertársainkat valami másra, mert ez hozza el számukra a szabadságot.

Rousseau élete nagy részében országról országra utazgatott, leginkább azért, hogy megússza a börtönbüntetést. Immanuel Kant ezzel

ellentétben alig hagyta el szülővárosát, de gondolatainak hatását ennek ellenére is egész Európa megérezte.

19. FEJEZET

A valóság rózsaszín szemüvegen át

IMMÁNUEL KANT (I)

Ha rózsaszín szemüvegen át szemléled a világot, akkor mindent rózsaszínben fogsz látni. Az is elképzelhető, hogy el is felejtéd, hogy színes üvegen át nézed a tárgyakat, de a szemüveg akkor is befolyásolni fog mindent, amit látsz. Immanuel Kant (1724–1804) úgy gondolta, hogy mindnyájan a megértés egy ehhez hasonló szűrőjén keresztül tapasztaljuk meg a világot, ez a szűrő pedig nem más, mint maga az emberi elme. Az elme határozza meg minden tapasztalatunkat, és ez is adja meg ezeknek a tapasztalatoknak a formáját. Minden, amit képesek vagyunk felfogni, időben és térben helyezkedik el, és minden általunk tapasztalt változásnak van valami oka. Kant szerint azonban ez nem a valóság természetéből fakad, inkább az elménknek köszönhető. Nem rendelkezünk közvetlen hozzáféréssel a világhoz, és sosem szabadulhatunk meg a szemüvegünktől, így azt sem láthatjuk, hogy milyen is a világ valójában. Képtelenek vagyunk a tapasztalásra, csupán odáig juthatunk el, hogy az általunk átélt tapasztalás miképpen határozza meg és színezi ki mindazt, amit látni vélünk.

Kant gondolkodása igen rendezett és logikus volt – ahogy az élete is. Sosem házasodott meg, és mindennap szoros napirendhez tartotta magát. Annak érdekében, hogy ne pazarolja az időt, megparancsolta szolgálójának, hogy minden áldott nap hajnali ötkor keltse: ezután teát ivott, elszívott egy pipát és nekilátott a munkának. (Igen termékeny szerző volt, számos könyvet és tanulmányt írt.) Ezután indult előadást tartani az egyetemre. Délután fél ötkor sétálni ment (ismét csak minden áldott nap ugyanakkor), ennek során pedig nyolcszor sétált végig fel-alá az utcán. A königsbergi (ma kalinyingrádi) lakosok órát igazíthattak volna a sétáihoz.

A legtöbb filozófushoz hasonlóan Kant is a valósághoz való viszonyunk megértésére törekedett. Valójában erről szól a metafizika, és Kant az eddig élt legnagyobb metafizikusok közé tartozott. Leginkább az emberi gondolkodás határai érdekelték, az, hogy mit érthetünk meg és foghatunk fel – ez volt a szenvedélye. Leghíresebb művében, *A tiszta ész kritikájában* (1781) épp ezeket a határokat vizsgálta, és azt próbálta megállapítani, hogy meddig ésszerű elmennünk a gondolkodásban. Ez a könyv nem éppen a legkönnyebb olvasmány: maga Kant is joggal nevezte száraznak és homályosnak. Nagyon kevesen állíthatják magukról, hogy megértették a benne foglaltakat, a könyvben szereplő érvek többsége ráadásul meglehetősen összetett, az érthetőségen pedig a szakzsargon fokozott jelenléte sem javít túlzottan. Ha kézbe vesszük a könyvet, úgy érezhetjük, hogy egy szavakból álló falon próbálunk átmászni, s ezek a szavak nem is árulnak el valami sokat arról, hogy merre haladunk, a célt pedig csak igen ritkán pillanthatjuk meg – de a mű legfőbb érve mégis meglehetősen világosnak tűnhet számunkra.

Milyen a valóság? Kant úgy gondolta, hogy sosem alkothatunk tiszta képet arról, hogy milyenek is a dolgok, sosem tudhatunk meg semmit közvetlenül a *numenális* világról, vagyis arról, ami a látszaton túl terül el. Annak ellenére, hogy olykor maga Kant is használja *numenon* (egyes szám) és a *numena* (többes szám) szavakat, mégsem kellene ezt tennie: ahogy Hegel is megjegyezte (lásd 22. fejezet), sosem tudhatjuk, hogy a valóság egyetlen dolog-e vagy több dolog összessége. Szigorúan véve egyáltalán semmit sem tudhatunk a numenális világról, vagy legalábbis semmilyen módunk nincs rá, hogy közvetlenül ebből a szférából nyerjünk információt. A *fenomenális* világról *rendelkezhetünk* információkkal, mármint arról a világról, amely körülvesz bennünket, és amelyet érzékeink által megtapasztalhatunk. Nézz csak ki az ablakon! Minden, amit látsz, az érzékelhető világhoz tartozik: az autók, az épületek, az ég és így tovább. A numenális világot nem láthatod, de mégis az áll minden általad észlelt dolog mögött. A numenális világ az, ami egy mélyebb szinten létezik.

Néhány létező dolog tehát mindig a megértésünkön túl marad, mindennek ellenére azonban – ha megfelelően gondolkodunk – többet tudhatunk meg arról, hogy mi is a helyünk a világban, mint ha a szigorú tudományos megközelítést alkalmazzánk. Kant legfőbb kérdése *A tiszta ész kritikájában* a következő: „Miképpen lehetséges a szintetikus a priori

tudás?” Meglehet, hogy ez a kérdés, ahogy most olvasod, teljesen értelmetlennek tűnik a számodra, de az értelme nem olyan homályos, mint amilyennek elsőre tűnhet. Először a „szintetikus” szó magyarázatához kell hozzálátnunk: Kant zsargonjában a szintetikus az analitikus ellentéte. A „férfi hímnemű” ítélet jó példa erre: definíciója szerint igaz, anélkül hogy bárki a maga megfigyelései alapján annak ítélte volna. Az állítás igazságának megállapításához nem kell ellenőriznünk, hogy minden férfi valóban hímnemű-e, miután nem nevezhetnénk őket férfinak, ha nem lennének hímneműek. Ennek megállapításához további kutatások sem szükségesek: ezt a karosszékben ülve is igaznak ítéldhetjük. A „férfi” szó már magában foglalja a hímneműséget, ahogy például az is, hogy „minden emlős szoptatja a gyermekeit”. Ehhez – az előbbihez hasonlóan – megint csak nem kell tudnunk, hogy minden emlős valóban szoptatja-e a gyermekeit, mivel az emlős definíciójába ez már eleve beletartozik. Ha valami olyasmit találunk, ami ugyan emlősnek tűnik, de mégsem szoptatja a gyermekeit, akkor már tisztában lehetünk vele, hogy ez az állat mégsem tartozik az emlősök közé. Az analitikus állítások valójában csak definíciók lehetnek, így nem rendelkeznek ismeretbővítő hatással: csupán azt fejtik ki, amit már eleve feltételeztünk egy definíció létrehozatalakor.

A szintetikus ismeretek ezzel ellentétben valamiféle tapasztalatra vagy megfigyelésre támaszkodnak, és új információhoz juttatnak bennünket – valami olyasmihez, amelyet nem tartalmaztak már eleve azok a szavak vagy szimbólumok, amelyeket használunk. Így lehetünk például tudatában annak, hogy a citrom savanyú – de anélkül hogy megkóstoltuk volna (vagy valaki mesélt volna a citrom ízéről), ezt nem tudhatnánk. A definíció szerint nem lenne feltétlenül igaz, hogy a citrom savanyú, ezt a megállapítást csupán a tapasztalatnak köszönhetjük. Egy másik példa a szintetikus állításra az lehetne, hogy „minden macskának van farka”. Ez egy olyan kijelentés, amelynek létrehozatalához kutatómunka szükséges: meg kell vizsgálnunk, hogy igaz-e vagy sem, addig, míg ezt nem tettük meg, nem is dönthetjük el, hogy mi is a helyzet. Valójában a manxi macskáknak nincsen farkuk, és akadnak olyan macskák is, amelyek valamilyen okból kifolyólag elvesztették a farkukat – mégis macskák maradtak. Az a kérdés, hogy van-e minden macskának farka, nem a macska szó definíciójáról szól,

hanem a világban jelen lévő macskákról, így nagyban különbözik például attól az állítástól, hogy „minden macska emlős” – amely csupán a szó definíciójáról szól, és így analitikus állításnak tekintendő.

Akkor hát mit is értünk szintetikus a priori ismeret alatt? Az a priori ismeretek, ahogy ezt láthattuk, a tapasztalattól függetlenek. A tapasztalat *előtt* vagyunk tudatukban, vagyis azelőtt, hogy egyáltalán sor kerülne a tapasztalásra. A tizenhetedik és tizennyolcadik században komoly viták zajlottak arról, hogy egyáltalán tudhatunk-e valamit a priori módon. Dióhéjban szólva az empiristák (mint például Locke) úgy vélték, hogy ez nem lehetséges, a racionalisták (mint például Descartes) pedig lehetségesnek vélték a dolgot. Amikor Locke kijelentette, hogy nem léteznek velünk született ideák, és hogy egy újszülött elméje nem más, mint egy üres lap, azt állította, hogy a priori tudásról sem beszélhetünk. Ez alapján úgy tűnhet, mintha az „a priori tudás” épp ugyanazt jelentené, mint az „analitikus tudás” (és sok filozófus ugyanabban az értelemben is használja a két fogalmat), de Kant ezt másként gondolta. Úgy vélte, hogy létezik olyan tudás, amely valamilyen, a világról szóló megállapítást foglal magában, és mégsem a tapasztalatnak köszönhető – épp ezért vezette be a szintetikus a priori tudás fogalmát. Ennek egy példája – amelyet maga Kant is alkalmazott – a $7 + 5 = 12$ példája. Bár sok filozófus úgy hitte, hogy az efféle igazságok analitikusak és a matematikai műveletekből fakadnak, Kant úgy gondolta, hogy a priori módon tudhatjuk, hogy $7 + 5 = 12$ igaz – anélkül hogy ennek igazságtartalmát a világ tárgyai közt ellenőriznünk kellene, és egy efféle kijelentés ennek ellenére bővíti az ismereteinket: egy szintetikus állításról van szó.

Ha Kantnak igaza van, akkor itt valódi áttörésről beszélhetünk: Kant előtt azok a filozófusok, akik a valóság természetét vizsgálták, úgy kezelték a valóságot, mint valami olyan dolgot, amely felettünk áll, és amely a tapasztalataink okozója. Ebben az esetben az okozza a nehézséget, hogy úgy tűnik, hogy minden, amit erről a valóságról mondhatunk, pusztán találgatásnak tűnik. Kant nagy felfedezése abban állt, hogy az ész erejével képesek vagyunk az elménk olyan vonásait felfedezni, amelyek meghatározzák a tapasztalásunkat. Csupán azáltal képesek vagyunk megállapításokat tenni a valóságról, hogy a karosszékünkben ülve gondolkozunk róla, ezek a megállapítások pedig igazak is lehetnek, még hozzá nem csak definíció szerint – így

ismeretbővítők is lehetnek. Kant úgy hitte, hogy nagyjából azt érvelte meg a logika alapján, hogy a világ rózsaszín, mégpedig nem csupán azt bizonyította, hogy rózsaszín szemüvegen át látjuk, hanem azt is, hogy ennek a rózsaszínnek számtalan árnyalata van, amelyek közül minden egyes szín hozzájárul minden elképzelhető tapasztalásunkhoz.

Miután Kant – hite szerint – minden, a valósággal kapcsolatos alapvető kételyünket eloszlatta, az erkölcsfilozófia felé fordította a figyelmét.

20. FEJEZET

Mi történné, ha mindenki ezt tenné?

IMMÁNUEL KANT (II)

Valaki kopogtat az ajtódon, és mikor ajtót nyitsz, egy fiatalemberrel találod szembe magad. A fiú nyilvánvalóan segítségre szorul: látod, hogy vérzik. Besegíted a lakásodba, kényelembe helyezed, és mentőt hívsz hozzá. Nyilvánvalóan helyesen cselekedtél, de ha csak azért tetted mindezt, mert megsajnáltad, Kant szerint nem erkölcsösen cselekedtél. A személyes szimpátia mellékes az erkölcsös cselekvést illetően: ez csupán a személyiségünk része, és nincs köze a jó és a rossz kérdéséhez. A moralitás Kant számára nem csupán arról szólt, hogy *mit* teszünk, hanem a cselekedeteink *okáról* is: azok, akik jót tesznek, nem csupán azért teszik, mert úgy érzik, hogy ez jó. A döntésnek ésszerű alapokon kell nyugodnia, azon, hogy ismerjük a kötelességeinket – még hozzá attól függetlenül, hogy épp mit is érzünk.

Kant úgy gondolta, hogy az érzelmeknek semmi közük nincs az erkölcshez: az csupán a szerencsén múlik, hogy érzünk-e valamit vagy sem. Egyesek együtt érzők és empatikusak, mások pedig nem; egyesek gonoszak és szűkmarkúak, mások örömeiket lelik az adakozásban, mert másokon segíthetnek vele. Jónak lenni viszont valami olyasmi, amit bárki elérhet azzal, ha a megfelelő döntéseket hozza meg az életében: Kant számára az, ha azért segítünk a fiatalemberen, mert kötelességünknek érezzük, nem erkölcsi cselekvés. Amit teszünk, jó, de csak azért, mert mindenki, aki ehhez hasonló helyzetbe kerül, ugyanezt kellene hogy tegye.

Lehetséges, hogy ez az elképzelés különösnek hat: akár úgy is gondolhatjuk, hogy az, aki ebben az esetben a váratlan vendég segítségére sietett, erkölcsösen cselekedett, és attól, hogy együtt érzőnek mutatkozott, még jobb embernek is tűnhet a számunkra. Ezt gondolta volna a kérdésről Arisztotelész is (lásd 2. fejezet). Kant azonban

biztos volt benne, hogy ha valamit csak azért teszünk meg, mert az érzelmeinkre hagyatkozunk, az nem lehet jó cselekedet. Képzeljünk el valakit, aki undorodott az ajtóban álló vérző fiatalember látványától, és mégis – pusztán kötelességtudattól vezérelve – felülkerekedett ezen az érzésen, és segítségére volt! Ez az ember mindenképpen erkölcsösebbnek tűnhetne Kant szemében, mint az, akit az együttérzés vezérelt. Mindez épp annak köszönhető, hogy az az ember, aki undorodott a hivatlan vendégtől, nyilvánvalóan a kötelesség szavának engedelmeskedett, holott az érzelmei egészen más irányba terelték volna – ha azokra hallgatott volna, nem segített volna a sebesültnek.

Gondoljunk csak az irgalmas szamaritánus történetére! A jó szamaritánus segítségére siet valakinek, akit az út mellett, sebesülten fekvé talál: a többi utazó rá sem hederít, és továbbhalad. Miért mondjuk jónak az irgalmas szamaritánust? Ha azért segített volna a sérült utazón, mert ettől remélte volna, hogy halála után a mennybe jut, Kant szerint már nem tekinthetnénk erkölcsösnek a cselekedetét. Ebben az esetben úgy tünne, hogy csupán valamiféle üzletet köt, amiből hasznot remél. Ha pusztán együttérzésből segített volna a sérült emberen, Kant szerint az sem avatta volna erkölcsössé a cselekedetét – ha azonban azért segített a vándoron, mert felismerte, hogy ez a kötelessége, és ezt kellene tennie mindenkinek az adott körülmények között, arról már ő is elismerte volna, hogy erkölcsileg helyesen cselekedett.

Kant szándékokról alkotott véleményét talán egyszerűbb befogadni, mint az érzelmeiről alkotott nézeteit. A legtöbben annak alapján ítéljük meg embertársainkat, amit a többiek tenni próbálnak, nem pedig annak alapján, amit sikerrel véghez is vittek. Gondold csak el, hogy mit éreznél, ha egy, a gyermekét menteni igyekvő szülő lökne fel, miközben sétálsz, és hasonlítsd össze azzal, hogy mit éreznél akkor, ha valaki csak a móka kedvéért rúgna fel az utcán. A szülő nem akart bántani, az a tahó viszont, aki csak úgy felrúg, kifejezetten erre utazott. De – ahogy a következő példa is mutatja – a jó szándék önmagában nem elégedő ahhoz, hogy erkölcsössé avassa a cselekedeteinket.

Még egyszer kopogtatnak, és ki is nyitod az ajtót: a legjobb barátod áll a küszöbön. Sápadt, zaklatottnak tűnik, és ki van fulladva. Azt mondja, hogy valaki egy késsel üldözi, és meg akarja ölni. Beengeded, felszalad az emeletre és elbújik. Pillanatokkal később ismét kopognak: ezúttal az üldöző áll az ajtóban vérben forgó szemekkel, és azt tudakolja, hogy

merre van a barátod. A házban tartózkodik? A szekrénybe bújt? Merre van? Természetesen te tudod, hogy az emeleten bújt el, de nem mondod meg az igazat: azt válaszolod, hogy minden bizonnyal a park felé menekült. Nyilvánvaló, hogy a jó megoldást választottad azzal, hogy az üldözőt másfelé irányítottad – ezzel valószínűleg megmentetted a barátod életét, ennek pedig erkölcsös cselekedetnek kell lennie, nem igaz?

Kant szerint nem, ugyanis ő úgy vélte, hogy soha, semmilyen körülmények között nem hazudhatunk – még akkor sem, ha ezzel egy barátunkat védenénk meg egy gyilkostól. Hazudni mindig, kivétel és indoklás nélkül rossz, mégpedig azért, mert nem fogalmazhatjuk meg általános elvként, hogy mindenkinek hazudnia kellene, amikor ez jónak tűnik számukra. Ebben az esetben, ha hazudtunk, és tudtunk nélkül a barátunk meglógott az ablakon keresztül, és valóban a park felé vette az útját, a gyilkos megsegítésében lennénk bűnösök, s így bizonyos mértékben a mi lelkünkön száradna a barátunk halála.

Kant ezt a példát használta – és ebből az is kitűnik, hogy milyen szélsőséges nézeteket vallott. Számára nem létezett olyan helyzet, amely felmentést adott volna az igazmondás vagy bármely egyéb erkölcsi kötelesség alól. Mindnyájunk számára *abszolút* kötelesség az igazmondás, vagy, ahogy Kant fogalmazott, a kategorikus imperatívusz követése. A kategorikus imperatívusz szemben áll a hipotetikus imperatívuszokkal, amelyek a következőképpen hangzanak: „Ha az X eredményt szeretnéd elérni, cselekedj az Y-nak megfelelően.” Ilyen kijelentés lehet például a következő: „Ha nem akarsz börtönbe kerülni, ne lopj!” A kategorikus imperatívusz máshogy néz ki: nem egy forgatókönyvet fest le, hanem parancsol. Az előbbi esetben a kategorikus imperatívusz így szólna: „Ne lopj!” A kategorikus imperatívusz mondja meg, hogy mi a kötelességünk, Kant szerint pedig az erkölcs épp ezekből áll: az erkölcsi kötelességünk *minden körülmények között és minden következménytől eltekintve ugyanaz marad*.

Kant szerint az embert épp az teszi emberré, hogy a többi állattól eltérően mi képesek vagyunk reflektálni a saját döntéseinkre. Ha nem szándékosan cselekednénk, olyanok lennénk, mint a gépek, az a kérdés pedig, hogy „ezt meg miért csináltad?”, szinte minden esetben értelmesnek tűnik az ember számára. Nem csupán ösztönösen cselekszünk, hanem az eszünk alapján is: Kant ezt úgy fogalmazta meg,

hogy bizonyos maximák alapján tesszük, amit teszünk. A maxima a cselekedet alapjául szolgáló elv, az arra a kérdésre adandó válasz, hogy miért tettünk meg valamit. Kant úgy gondolta, hogy a cselekedetünk mögött álló maxima az igazán fontos: amellett érvelt, hogy csakis olyan maximák alapján lenne szabad cselekednünk, amelyek univerzálissá tehetők. Az, ha valami univerzális, azt jelenti, hogy mindenkre vonatkozik, így – Kant szerint – csak olyasmit tehetnénk meg, amit bárki más is megtehetne abban a helyzetben, amelyben épp vagyunk. Mindig fel kell tennünk a kérdést: „Mi lenne, ha mindenki úgy cselekedne, mint én?” Nem szabad speciális esetként kezelni a helyzetünket csak azért, mert mi vagyunk benne a főszereplő. Kant a gyakorlatban úgy képzelte el ezt az elvet, hogy mindenkit tisztelettel kell kezelnünk, nem szabad eszköznek tekintenünk embertársainkat, el kell ismernünk az autonómiájukat és azt, hogy személyként észérveken alapuló döntéseket képesek hozni. A méltóság és a személy Kant-féle tisztelete képezi az emberi jogok újkori elméletének a magját. Ez volt Kant nagy hozzájárulása az erkölcsfilozófiához.

Mindezt talán könnyebb megértenünk egy példán keresztül: képzeljük el, hogy egy zöldségbolt tulajdonosai vagyunk. Amikor az emberek vásárolnak tőlünk, mindig udvariasak vagyunk hozzájuk, és sosem csapjuk be őket a visszajáró pénzzel. Elképzelhető, hogy azért viselkedünk így, mert úgy véljük, hogy ez jót tesz az üzletnek, és így valószínűbb, hogy a vásárlók majd visszatérnek, és több pénzt fognak elkölteni nálunk. Ha csak emiatt nem csapjuk be őket a visszajáró pénzzel, akkor a vásárlókat eszközként kezeljük annak érdekében, hogy végül hozzájussunk ahhoz, amit akarunk. Kant úgy gondolta, hogy nem akarhatjuk, hogy mindenki ilyen álláspontra helyezkedjen, és ez a fajta viselkedés nem is erkölcsös. Ha viszont azért adjuk vissza pontosan a visszajáró pénzt, mert felismerjük, hogy kötelességünk őrizkedni attól, hogy becsapjunk másokat, az már erkölcsi cselekvésnek tekintendő, mégpedig azért, mert egy olyan maximán alapul, amelyről el tudjuk képzelni, hogy mindenkre és minden esetre egyaránt érvényes – névlegesen arra, hogy „ne csapj be másokat”. Mások átverése azt jelenti, hogy eszközként kezeljük őket annak érdekében, hogy a magunk érdekeit érvényesíthessük, és ezt nem tekinthetjük erkölcsi alapelvnek. Ha mindenki becsapna mindenki mást, a bizalom értelmét vesztené, és senki sem hihetne többé senkinek.

Nézzük Kant egy másik példáját: képzeljük el, hogy teljesen elszegényedtünk: a bankok nem adnak több kölcsönt, nem rendelkezünk már semmi pénzzé tehető ingósággal, és ha nem fizetjük be a lakbért, hamarosan az utcán találhatjuk magunkat. Egyszer csak felötlik bennünk egy megoldási lehetőség: el kell mennünk egy barátunkhoz, és kölcsön kell kérnünk tőle egy kis pénzt. Megígérjük neki, hogy visszaadjuk majd, holott tudjuk, hogy ez nem áll majd módunkban – de mégsem fordulhatunk máshoz, ez az utolsó mentsvárunk, másként az utcára kerülnénk. Elfogadható-e ez az eljárás? Kant szerint az, ha kölcsönkérünk, és tudjuk, hogy nem fogjuk tudni megadni a pénzt, *mindenképpen* erkölcstelen. Elég, ha belegondolunk: elég abszurd elképzelni, hogy egyszeriben mindenki nekiállna úgy kölcsönöket kérni, hogy tudja, hogy sosem fogja megadni a tartozását. Ez nem lenne egy univerzálissá tehető maxima. Tegyük fel magunknak a kérdést: „Mi lenne, ha mindenki így cselekedne?” Ha mindenki ehhez hasonló hamis ígéreteket tenne, maga az ígéret is értékét vesztené. Ha valami nem jó mindenki számára, akkor a mi számunkra sem megfelelő – ez azt jelenti, hogy az ilyen döntés rossz.

Ez a jóról és rosszról való gondolkodásmód és a tiszta értelemre való hivatkozás nagyban különbözik attól, amit Arisztotelész gondolt a témáról (lásd 2. fejezet). Arisztotelész szerint egy valóban erényes ember mindig a megfelelő érzésekkel rendelkezik, és ebből fakadóan mindig jól is cselekszik. Kant szerint az érzelmek csak homályosabbá teszik az ügyeinket, és nehezebben ismerjük fel tőlük, hogy valaki valóban jól cselekszik-e, vagy csak a látszat diktálja ezt. Némileg pozitívabb módon így fest az ügy: Kant minden racionális személy számára hozzáférhetőnek tartotta az erkölcsöt attól függetlenül, hogy elég szerencsések voltak-e ahhoz, hogy az érzelmeik is az erkölcsös irányba tereljék őket vagy sem.

Kant erkölcsfilozófiája éles ellentétben áll Jeremy Bentham, a következő fejezet főhőse gondolataival. Míg Kant amellet érvelt, hogy egyes cselekedetek a következményeiktől függetlenül rosszak, Bentham úgy vélte, hogy ezekben az esetekben is a következmények – és csak a következmények – számítanak.

21. FEJEZET

Üdvösség a gyakorlatban

JEREMY BENTHAM

Ha netán a University College of Londonban jársz, esetleg meglephet, hogy Jeremy Bentham (1748–1832) testével – vagy legalábbis a maradványaival – találod szembe magad egy vitrinben. Bentham üldögél, rád néz, a térdén keresztbe fektetve pedig kedvenc sétabotja pihen, amelyet „Dapple”-nal< (almásderes) hívott. A feje viaszból készült: az igazi mumifikált fej manapság már egy fadobozban található, de eredetileg az is ki volt állítva. Bentham úgy gondolta, hogy a teste megfelelőbb emléket állít majd neki, mint egy szobor. Miután 1832-ben elhunyt, testével a hátrahagyott utasításainak megfelelően jártak el. Bentham elképzelésének nem sok követője akadt – mondjuk az igaz, hogy Lenin bebalzsamozott testét is kiállították egy külön ebből a célból épített mauzóleumban.

Bentham egyéb ötletei azonban sokkal gyakorlatiasabbak voltak: ilyen volt például a kör alaprajzú börtön, a Panoptikum terve. Ezt az elképzelését úgy írta le, mint egy „olyan gépet, amely becsületessé csiszolja a gazembereket”. Az épület közepén elhelyezett őrtorony lehetővé teszi, hogy kevés őr is szemmel tarthasson egy csomó rabot, akik persze nem tudják, hogy épp őket figyelik-e vagy sem. Ez az elképzelés még manapság is visszaköszön több börtön tervezésében – sőt ami azt illeti, akad olyan könyvtár is, ami ennek az elvnek az alapján épült. Bentham sok mindennel járult hozzá a társadalmi reformhoz – ez volt az egyik.

Ennél azonban jóval nagyobb hatást gyakorolt a világra Bentham elképzelése a helyes életvezetésről. Ezt az elképzelést utilitarizmusként vagy a legnagyobb boldogság elvéként ismerjük, és e szerint a legjobb cselekedet az, amely a legnagyobb boldogságot eredményezi. Bár nem Bentham volt az első, aki ezt az elvet követte (például Francis Hutcheson már korábban ezt tette), de ő volt az első, aki részleteiben is kifejtette, hogy ezt miként lehetne átültetni a gyakorlatba. Az angol törvényeket is

e szerint szeretne volna megújítani: azt tűzte volna ki a törvénykezés céljául, hogy a lehető legnagyobb boldogságot segítse elő.

De mi a boldogság? Úgy tűnik, hogy mindenki másként használja ezt a szót. Bentham válasza meglehetősen egyértelműnek tűnik: a boldogság az, ahogy érzed magad: az élvezet jelenléte és a fájdalom hiánya. Minél több élvezet ér bennünket, vagy minél nagyobb élvezetben van részünk, annál boldogabbak vagyunk. Igen egyszerűnek látta az emberi lényeket: szerinte a természet által adott két útmutató, a fájdalom és a gyönyör irányít bennünket. A gyönyört keressük, a fájdalomtól pedig óvni próbáljuk magunkat, a gyönyör pedig az egyetlen dolog, ami önmagában véve is jó: minden egyéb csak azért tűnik jónak számunkra, mert gyönyörhöz segíthet bennünket, illetve azért, mert elkerülhetjük vele a fájdalmat. Ennek megfelelően ha például egy fagyira vágysz, az nem azért lesz jó neked, mert a fagy jó dolog: a fagy azért tűnik jónak, mert valószínűleg élvezetet okoz neked az elfogyasztása. Ugyanezen okból azért próbáljuk meg elkerülni, hogy megégessük a kezünket, mert ez minden bizonnyal fájdalommal járna.

De hogyan mérhetjük a boldogságot? Gondolj vissza valami olyan eseményre, amikor igazán boldognak érezted magad! Miért érezted jól magad? Képes vagy egy skálán belőni, hogy mennyire voltál boldog? Meg tudnád mondani, hogy tíz pontból hányat adnál arra az érzésre? Hetet? Nyolcat? Én például emlékszem egy esetre, amikor egy vaporettón hagytam el Velencét – ezt határozottan kilenc és félre, vagy talán tízre is értékeltem. A hajó felgyorsult, a kilátás gyönyörű volt, ráadásul épp naplemente volt – a tenger permete az arcomba csapott, a feleségem és a gyerekeim pedig nevetgéltek örömükben. Nem tűnik olyan abszurd ötletnek pontozni az efféle élményeket. Bentham úgy hitte, hogy a gyönyört képesek vagyunk számszerűsíteni, és az is lehetséges, hogy a különböző tapasztalatainkat egy egységes skálán összemérjük.

Bentham a „boldogságkalkulus” nevet adta ennek az elképzelésnek. Szerinte először azt kell figyelembe vennünk, hogy mekkora gyönyörrel járna a tervezett cselekedet, majd bele kell gondolnunk, hogy mennyi időn át fog tartani a vele járó öröm, mennyire lesz intenzív, vagy hogy milyen további gyönyörökhöz nyithat számunkra utat. Ezután ebből az eredményből kell levonnunk azt a fájdalmat, amely valószínűleg az adott cselekvés velejárója lenne. Ami ezután megmarad, az a cselekedet

boldogságértékének tekinthető. Bentham ezt utilitarizmusnak nevezte, ezzel pedig a hasznosságára utalt: minél nagyobb gyönyörrel jár egy cselekedet, annál hasznosabb a társadalom számára. Ha összehasonlítjuk egy cselekedet értékét egy másik szóba jöhető választás értékével, azt kell választanunk, ami nagyobb boldogságot okoz – igen egyszerű a képlet.

De mi van a boldogság egyéb forrásaival? Nyilvánvalóan jobb, ha abban leljük örömünket, hogy valami felemelőt olvasunk, mint ha például tobzódnánk a jégkrémekben, nem igaz? Bentham szerint nem. Az, hogy mi okoz nekünk örömet, nem számít: számára az álmodozás éppolyan megfelelő örömforrás, mint egy Shakespeare-darab megtekintése, már ha ugyanolyan örömet okoz a két dolog a számunkra. Maga Bentham egy egyszerűbb, akkoriban népszerű játékot és a költészetet hozta fel példaként (ez a játék nem jelentett komoly intellektuális kihívást a játékosoknak). Csak az számít, hogy mekkora örömet okoz számunkra az, amit művelünk: ha ez is, az is ugyanolyan boldoggá tesz bennünket, a két tevékenység értéke is azonos. Az utilitarista elképzelés szerint ebben az esetben a játék ugyanolyan erkölcsi értéket képvisel, mint egy verseskötet olvasgatása.

Immanuel Kant, ahogy azt a 20. fejezetben olvashattuk, azt állította, hogy vannak olyan kötelességeink – mint például az, hogy „ne hazudj” –, amelyek minden körülmények között vonatkoznak ránk. Bentham ezzel szemben úgy vélte, hogy a jó és a rossz cselekedeteket tetteink várható következményei szabják meg, ezek pedig a körülmények függvényében változhatnak is. Nem biztos, hogy mindig rossz dolog hazudni: elképzelhető olyan helyzet, amikor a hazugságot érdemes választanunk. Ha nagyobb boldogságot várhatunk egy hazugságtól, mint az igazmondástól, akkor az adott helyzetben erkölcsileg is a hazugság számít jobbnak. Ha egy barátod megkérdezi, hogy jól áll-e neki az új kalapja, Kantot követve az igazságot kellene megmondanod neki, bármennyire világos, hogy nem azt fogja hallani, amit remél – egy utilitárius viszont semmilyen problémát nem látna abban, ha füllenteni kell ahhoz, hogy mindenki jobban érezze magát. Ha így áll a helyzet, a hazugság a követendő út.

Az utilitarizmus meglehetősen szélsőséges elméletnek számított a tizennyolcadik század vége felé, többek között azért is, mert számításai során azt vette alapul, hogy mindenki boldogsága azonos súllyal esik

latba. Bentham szavaival ez a következőképpen hangzott: „mindenki egynek számít, és senki nem több, mint egy.” Senki nem tarthat igényt speciális elbánásra: egy arisztokrata öröme semmivel sem számít többnek, mint egy szegény munkásé. Ez nem igazán felelt meg a korabeli társadalmi viszonyoknak: az arisztokratáknak komoly befolyásuk volt a földhasználatra, sokan származásuk jogán foglalhattak helyet a Lordok Házában, és így dönthettek a brit törvénykezésről is. Nem meglepő, hogy az arisztokrácia körében nem volt túl népszerű Bentham egyenlőségről alkotott elképzelése. Az viszont meglepő, hogy Bentham az állatok boldogságát is fontosnak tartotta. Az állatok, mivel képesek örömet és fájdalmat érezni, szintén az egyenlet részeit képezik: nem számít, hogy nem tudnak megszólalni vagy érvelni a cselekedeteik mellett (ahogy ez Kant számára fontos lett volna), mivel ezek Bentham szerint nem tartoznak hozzá az erkölchöz. Elég annyi, hogy képesek fájdalmat és örömet érezni – ennél több nem is kell. Ez az elképzelés él tovább sok mai állatjogi mozgalomban is, mint ahogy azt a Peter Singerről szóló 40. fejezetben is látni fogjuk majd.

Bentham számára kellemetlen módon van egy megsemmisítő érvünk az ellen, hogy a forrásától függetlenül minden gyönyört egyenlőként kellene kezelnünk – az ezt érintő gondolat kísérletet Robert Nozicknak (1938–2002) köszönhetjük. Képzeljünk el egy olyan gépet, amely egy virtuális valóságot biztosít a számunkra: így úgy érezzük, hogy a magunk életét éljük, de a gép kizárja a fájdalom és a szenvedés lehetőségét. Mihelyst rákapcsolnak a gépre, elfelejtjük, hogy nem a valóságot tapasztaljuk meg, és teljesen az illúzió hatása alá kerülünk. A gép ráadásul egy egész sor kellemes élménnyel lát el bennünket: valahogy úgy működik, mint egy álomgyártó masina, és például azt is elhitetheti velünk, hogy mi rúgtuk a világbajnokság döntő gólját, vagy valami olyan helyen nyaralunk, ahová már régóta vágytunk. Mindegy, miről van szó, a lényeg az, hogy az adott élmény adja meg számunkra a lehető legnagyobb örömet. Miután ez az élménygép képes maximalizálni a számunkra legjobbnak tűnő mentális állapotokat, Bentham szerint az egész életünket ebben a virtuális valóságban kellene leélnünk: így juthatnánk a legtöbb gyönyörhöz és a legkevesebb fájdalomhoz. Ennek ellenére sokan úgy gondolják, hogy bár kellemes időről időre rákapcsolódni erre az öröm-masínára, mégsem töltenék el az egész életüket ebben a virtuális valóságban, mert számos egyéb olyan dolog

van az életben, amelyet többre becsülnek, mint a gép által kínált mesterséges boldogságot. Ez a jelek szerint azt mutatja, hogy Bentham tévedett, amikor azt állította, hogy minden, ami azonos boldogságértékkel bír, ugyanolyan értékes, illetve azt is, hogy nem mindenkit csak a gyönyör maximalizálása és a fájdalom minimalizálása vezérel. Ezzel a témával foglalkozott Bentham kiváló diákja – és későbbi kritikusa –, John Stuart Mill.

Benthamet mélységesen lekötötték korának problémái, és feltett szándéka volt, hogy megoldást találjon az általa érzékelt társadalmi problémákra. Georg Wilhelm Friedrich Hegel ezzel szemben azt állította, hogy képes néhány lépés távolságot tartani, és átlátni az emberi történelem egészét: egy olyan történelmet, amelynek a mintázatait csakis a legkiválóbb elmék képesek meglátni.

22. FEJEZET

Minerva baglya

GEORG W. F. HEGEL

„Minerva baglya csak a beálló alkonnyal kezdi meg röptét” – mondta Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831). De vajon ez mit is jelent? Ezt a kérdést Hegel olvasói elég gyakran felteszik maguknak: az igazat megvallva Hegel könyveit pokoli nehéz olvasni, részben azért, mert – Kanthoz hasonlóan – gyakran igen absztrakt módon, néha saját maga által kreált szakszavakkal fejezte ki magát. Valószínűleg senki sem – még maga Hegel sem – volt képes felfogni mindazt, amit a szerző papírra vetett, ám a bagolyról szóló rész még nem olyan vészesen nehéz, így még meg is tudjuk fejteni. Hegel ezzel azt akarja mondani, hogy az emberi történelem során látható bölcsesség és megértés csak akkor bontakozik majd ki, amikor visszatekintünk arra, ami az eddigiekben történt – ahhoz hasonlóan, mint ahogy este tudunk csak visszatekinteni a nap eseményeire.

Minerva a bölcsesség római istennője volt, és általában a bölcs bagoly képében ábrázolták. Azon ugyan sokan vitatkoznak, hogy maga Hegel vajon bölcs vagy bolond volt-e, az azonban biztos, hogy jelentősen befolyásolta a filozófia történetét. Az az elképzelése, hogy a történelem idővel sajátságos módon bontakozik majd ki, nagy hatást gyakorolt Karl Marxra (lásd 27. fejezet) is, ekképpen pedig mindenképpen hatással volt a történelem menetére is, mivel a huszadik század elején Marx elképzelései komoly forradalmi hullámot indítottak el Európában. Hegel viszont nemcsak inspirálta, hanem irritálta is a filozófusokat: egyesek éppen a helytelen szóhasználat veszélyeinek szemléltetésére használták a műveit. Bertrand Russell (lásd 31. fejezet) egyenesen utálta Hegelt, A. J. Ayer (lásd 32. fejezet) pedig azt állította, hogy a filozófus mondatainak többsége valójában semmit nem fejez ki. Ayer számára Hegel művei nem hordoztak több információt, mint valamilyen értelmetlen versike, viszont minden valószínűség szerint még annyi örömet sem lelt az olvasásukban, mint ha egy mondókát tanulmányozott volna. Mások

viszont, így például Peter Singer is (lásd 40. fejezet) komoly mélységeket fedeztek fel Hegel gondolkodásában, és úgy vélték, hogy azért nehezen olvashatók a művei, mert igazán eredeti, körülményesen kifejthető gondolatokat próbált papírra vetni.

Hegel Stuttgartban született 1770-ben, és a francia forradalom idején nőtt fel, amikor a monarchia megbukott, és egy új köztársaság jött létre. Ezt az eseménysort „dicsőséges hajnalként” írta le, és diáktársaival együtt egy fát is ültetett az események emlékére. Ennek a politikai bizonytalanságnak és radikális változásnak a hatása egész életére nyomot hagyott rajta: úgy érezte, hogy az alapvetőnek elfogadott feltételezések is megdőlhetnek, és az, ami mindig szilárdnak tűnik számunkra, nem szükségszerűen az. Az egyik olyan felfedezés, amely ebből a megállapításából következett, az volt, hogy a gondolatok közvetlen kapcsolatban állnak azzal a korrallal, amelyben megszülettek, és történeti kontextusukból kiragadva nem is vagyunk képesek teljes egészében felfogni őket. Hegel úgy gondolta, hogy az a kor, amelyben élt, sorsdöntő jelentőséggel bír a történelemben. Személyes életében ő maga is az ismeretlenségből tört a hírnév felé: karrierjét egy gazdag család magánoktatójaként kezdte, később egy iskola igazgatója lett, végül pedig a berlini egyetem professzorává avatták. Néhány könyve a diákoknak szánt jegyzetek anyagából állt össze. Halálakor már korának legismertebb és leginkább megbecsült filozófusának számított – ez pedig elég meglepőnek tűnhet, ha figyelembe vesszük, hogy milyen bonyolultan fogalmazott. Egy csapatnyi lelkes tanítvány, akik elkötelezték magukat Hegel tanításainak átgondolása és megvitatása mellett, kihámozták a gondolkodó írásaiból annak politikai és metafizikai rétegeit is.

Hegel, bár komoly hatást gyakorolt rá Kant metafizikája (lásd 19. fejezet) végül elvetette Kant azon elméletét, amely szerint egy numenális világ terülhet el a fenomenális mögött. Ahelyett, hogy a *numena* érzékelésen túli valóságát fogadta volna el – azét a valóságét, amely az érzékelésünk oka lenne –, úgy vélte, hogy az a valóság, amelyet az elme munkája rajzol elénk, *maga* a valóság. Semmi más nem bújik meg mögötte – de ez nem jelenti azt, hogy maga a realitás egy rögzített állapotban maradjon. Hegel számára minden változóban van, és ez a változás az öntudat egyre magasabb fokaira vezethet bennünket: a rögzítettséget az a kor adja, amelynek gyermekei vagyunk.

Gondoljunk a világtörténelemre úgy, mint egy összehajtott papírra! Sosem tudhatjuk, hogy hol vagyunk benne, míg teljesen ki nem hajtogatjuk a papírt. Azt sem tudhatjuk, hogy mit írtak az utolsó lapokra, míg meg nem nézzük őket, annak pedig, ahogy ezt az iratot kibonthatjuk, van egy mögöttes rendszere. Hegel úgy gondolta, hogy a valóság folyamatosan önmaga megértése felé halad: a történelem semmilyen értelemben nem tekinthető véletlenszerűnek, mindig úgy kell tekintenünk rá, mint valami olyasmire, ami valamilyen cél felé halad. Ha visszanézünk rá, felismerhetjük, hogy muszáj volt épp úgy kibontania magát, ahogy épp – az adott korban – tette. Elsőre ez elég különös elképzelésnek tűnhet: gyanítom, hogy a legtöbb olvasóm nem osztaná Hegel álláspontját. A történelem a legtöbbünk számára nagyjából úgy néz ki, ahogy Henry Ford írta le: „Az egyik átkozott dolog a másik után.” A történelem számunkra csak egymást követő, minden tervet nélkülöző események sorozatának tűnik. Természetesen a történelemből meríthetünk információkat a jövőre nézve is: megvizsgálhatjuk a múltbéli okokat, és megpróbálhatunk következtetéseket levonni belőlük a jövőre nézvést – ez azonban nem épp ugyanazt a rögzített utat jelenti, amit Hegel szerint a történelemnek be kellene járnia. Ez önmagában még nem jelenti azt, hogy mindezzel valamilyen haladásban van részünk, azt pedig végképp nem, hogy ez a dolog fokozatosan öntudatára ébredne.

Hegel történelem iránti érdeklődése korántsem különült el filozófiai munkásságától, sőt inkább annak részét képezte, mégpedig a legfőbb részét. A történelem és a filozófia számára szorosan összefonódó tudományoknak tűntek, ráadásul mindkét tudomány jó irányba viszi az emberiséget. Ez korántsem egyedi ötlet: a vallások általában valamilyen végcél felől magyarázzák a történelmet – ilyen például Krisztus második eljövetele. Hegel keresztény volt, de az elképzelései korántsem tekinthetők ortodoxnak: neki a végcél nem a második eljövétel volt. Számára a történelem végcélja, az, amit előtte senki nem vett figyelembe, a lélek fokozatos és elkerülhetetlen öntudatra ébredése volt az értelemnek megfelelően.

De mi az a szellem, és mit jelent az, hogy öntudatára ébred? A szellemet németül *Geist*-nak mondjuk, a kutatók pedig eltérő nézeteket vallanak azzal kapcsolatban, hogy pontosan mit is jelent – sokan „elmének” fordítanak. Hegel a jelek szerint az emberiség közös

szellemét érti alatta. Hegel idealista volt: úgy gondolta, hogy ez a szellem alapozza meg a fizikai világot, és ez fejeződik ki a világban létező dolgokon keresztül (a materialisták ezzel ellentétben a fizikai anyagot tekintik a világ alapjának). A világtörténelmet az egyéni szabadság fokozatos kibontakozásaként magyarázta: az egyéni szabadság felől, az egyes emberek szabadságán át egy olyan világ felé haladunk, amelyben mindenki szabadon élhet egy olyan államban, amely lehetővé teszi számukra, hogy cselekedeteikkel hozzájáruljanak az állam fejlődéséhez is.

A haladás egyik módja Hegel szerint egy idea és annak ellentéte ütköztetése volt. Úgy gondolta, hogy az általa kigondolt dialektikus módszerrel közelebb férközhetünk az igazsághoz. Ez a következőképpen működik: valaki előáll egy gondolattal – ez a tézis. A tézist ezután összevetjük az ellentétével, valami olyasmivel, ami kétségbe vonja az első gondolatunkat – ez az antitézis. A két elképzelés ütköztetéséből egy harmadik, összetettebb elképzelés születik – ez pedig az előző kettő szintézise. Mindezek után általában újraindul a folyamat: az imént kapott szintézisünk tézissé válik, és ismét egy antitézissel vetjük össze. Mindez egészen a szellem tökéletes öntudatra ébredéséig így is folytatódik.

A történelem leglényegesebb része éppen az, ahogy a szellem tudatára ébred a saját szabadságának. Hegel az ősi Kínáig és Indiáig vezette vissza ezt a folyamatot: azokban a régi időkben azok az emberek, akik az ottani zsarnokok uralma alatt éltek, nem tudták, hogy valójában szabadok, vizsgálatait pedig egészen a maga idejéig kiterjesztette. Az ókori keleti világbeliek számára úgy tűnhetett, hogy csak a keménykezű uralkodó tapasztalhatja meg a szabadságot; a hétköznapi emberek mit sem tudtak róla. Az ókori perzsák viszonya a szabadsághoz némileg összetettebb volt: legyőzték őket a görögök, ez pedig fejlődésnek indította őket a szabadság tekintetében. A görögök – és később a rómaiak – már sokkal inkább tudatában voltak saját szabadságuknak, mint a korabeli világ népei, de még ők is tartottak rabszolgákat, ebből pedig kitűnik, hogy nem jöttek még rá, hogy az egész emberiségnek szabadnak kellene lennie, és nem csak a gazdagoknak vagy a hatalmasoknak. Hegel *A szellem fenomenológiájának* (1807) egy híres bekezdésében az úr és a szolga küzdelmét írja le: az úr egy öntudattal rendelkező egyénként akar feltűnni, ehhez azonban szüksége van a

szolgára is – mégpedig oly módon, hogy mindeközben nem ismeri el, hogy ugyanerre a rabszolga is igényt tarthat. Ez az egyenlőtlen viszony aztán verekedésbe torkollik, amelyben az egyik részt vevő fél meg is hal – de itt egy önmegsemmisítő folyamatról van szó. Előbb-utóbb az úrnak és a szolgának is fel kell ismernie, hogy szükségük van egymásra – és arra is, hogy tiszteljék egymás szabadságát.

Hegel szerint a valódi szabadsághoz csak a kereszténységgel kerültünk közelebb: a kereszténység irányította rá a szemünket a spirituális értékekre, és csak ezzel vált lehetővé a valódi szabadság elérése. Úgy gondolta, hogy a történelem éppen az élete során jutott el arra a fokra, hogy végre elérhesse célját: a szellem tudatára ébredt önnön szabadságának, a társadalom pedig ennek köszönhetően az értelem alapján kezdett megszerveződni. Ez utóbbi különösen fontosnak tűnt a számára, Hegel szerint ugyanis a valódi szabadság csak egy megfelelően rendezett társadalom talaján sarjadhat ki. Sok olvasónak szemet szúrt, hogy ebben a hegeli ideális társadalomban azokat a polgárokat, akik „nem illenek bele” az erőskezü vezetők által alkotott társadalomképbe, a szabadság nevében arra kényszeríthetik, hogy elfogadják az „ésszerűnek” tartott életet. Ezek az emberek ekkor – Rousseau paradox megfogalmazásával élve – „szabadságra lennének kényszerítve” (lásd 18. fejezet).

A történelem folyamatának végeredménye Hegel számára abban mutatkozott meg, hogy ő maga képes lehetett tudatára ébredni a valóság szerkezetének – legalábbis abból, amit az egyik könyve végén ír, igencsak így fest a helyzet. Ezen a ponton ébredt rá a szellem önmagára: Platónhoz (lásd 1. fejezet) hasonlóan Hegel is kiemelt helyet biztosított gondolkodásában a filozófusok számára. Platón, ahogy emlékezhetünk is rá, úgy gondolta, hogy a tökéletes államban filozófus-királyok uralkodnának – Hegel ezzel szemben úgy vélte, hogy a filozófusok képesek egy sajátos önmegértés elérésére, amely magával vonja a történelem és a valóság megértését is, olyanformán, mint ahogy a delphoi intelem is hangzott: „Ismerd meg önmagad!” Szerinte csak a filozófusok képesek megérteni azokat a mintázatokat, amelyekben az emberi történelem kibontakozik: a filozófusok képesek átlátni, ahogy a dialektika mentén a szellem fokozatosan öntudatára ébred. Hirtelen minden világossá válik a számukra, s ennek megfelelően az egész emberi

történelem célja magától értetődőnek tűnik: a szellem az önmegismerés egy újabb szakaszába lép – legalábbis így szól az elmélet.

Hegelnek sok csodálója akadt, de Arthur Schopenhauer nem tartozott közéjük. Úgy gondolta, hogy Hegel nem is tekinthető filozófusnak, mivel a témáját nem kellő komolysággal és egyenességgel közelítette meg. Schopenhauer szerint a hegeli filozófiának semmi értelme sem volt – Hegel viszont „visszataszítónak és ostobának” nevezte őt.

23. FEJEZET

A valóság sejtelme

ARTHUR SCHOPENHAUER

Az élet kínszenvedés, és jobban jártunk volna, ha meg sem születünk – igen kevés ember olyan pesszimista, hogy ezt a tételt vallja, de Arthur Schopenhauer (1788–1860) közéjük tartozott. Szerinte mindnyájan egy olyan ördögi kör rabjai vagyunk, amelyben folyamatosan különféle dolgokra vágyakozunk, és amikor vágyaink kielégülnek, újabb vágyaink születnek, mindez pedig egészen a halálunkig tart. Mindig, amikor úgy tűnik, hogy végre megkaptuk, amit akartunk, újabb és újabb dolgokat akarunk megszerezni. Lehet, hogy úgy gondolod, hogy milliomosként boldogan élnél, de ez a boldogság nem tartana sokáig: rövidesen valami olyasmire vágyakoznál, amivel még nem rendelkezel. Ilyen az emberi természet: sosem lehetünk elégedettek, és mindig többre vágyunk, mint amink van. Ez az egész elég lehangoló.

De Schopenhauer filozófiája korántsem olyan sötét, mint amilyennek elsőre tűnik: úgy gondolta, hogy ha képesek lennénk felismerni a valóság igazi természetét, egész másképp viselkednénk, és így megszabadulhatnánk az emberlét egyes lehangolónak tűnő vonásaitól. A gondolatai igencsak a buddhizmusra hajaznak: Buddha tanítása szerint az élet mindig szenvedéssel jár, de mélyebb szinten nem létezik olyasmi, mint az „én” – ha pedig ezt felismertük, elérhetjük a megvilágosodás állapotát is. Ez a hasonlóság nem a véletlennek köszönhető: a legtöbb nyugati filozófustól eltérően Schopenhauer komolyan elmélyedt a keleti filozófiában. Még egy Buddhaszobrot is tartott az íróasztalán – közvetlenül másik nagy elődje, Immanuel Kant szobra mellett.

Buddhával és Kanttal ellentétben Schopenhauer borongós, nehéz természetű, hiú ember volt. Amikor egyetemi tanári állást kapott Berlinben, olyannyira meg volt győződve saját zsenialitásáról, hogy ragaszkodott ahhoz, hogy az órái pontosan arra az időpontra essenek, amikor Hegel tartotta a maga előadásait. Ez nem tartozott éppen a legjobb ötletei közé, Hegel ugyanis igen népszerű volt a diákok körében,

így Schopenhauer előadásait alig-alig látogatták – Hegel óráin viszont tömve volt az előadóterem. Schopenhauer később elhagyta az egyetemet, és élete további részében az örökségéből tartotta fenn magát.

Legfontosabb könyve, *A világ mint akarat és képzet*, először 1818-ban jelent meg, Schopenhauer azonban ezután is tovább dolgozott rajta, így 1844-ben lényegesen kibővített formában adhatta közre. A mű alapgondolata meglehetősen egyszerű: a valóságnak két aspektusa van, így akaratként és képzetként is létezik. Az akarat az a vak vezérlőerő, amely minden létező dologban megtalálható: ez készíti a növényeket és az állatokat a növekedésre, de az akarat miatt mutat északra az iránytű, és ez készíti az egyes vegyületeket arra, hogy kristályformát öltsenek. A természet minden részében jelen van. A másik aspektus, vagyis a képzet, úgy jelenti a világot, ahogy azt megtapasztaljuk.

A világ képzetként nem más, mint az elménkben magunk számára konstruált valóságkép: az, amit Kant *fénomenális* világnak nevezett. Nézz csak körül! Elképzelhető, hogy fákat látsz, az is lehet, hogy az ablakon át autókra és emberekre esik a pillantásod, esetleg épp erre a könyvre, amit olvasol; az is lehet, hogy madárdalt, a közlekedés hangjait vagy egy másik szobából átszűrődő beszélgetést hallasz. Mindaz, amit megtapasztalsz, a képzethez tartozik: az ember számára csak ilyenformán tűnik értelmesnek a világ, és ahhoz, hogy ezt így tapasztaljuk, szükség van a tudatunkra is. Az elménk úgy rendezi el a tapasztalatokat, hogy azok értelmesnek tűnjenek a számunkra. Ebben a képzetvilágban élünk mindnyájan. Kanthoz hasonlóan Schopenhauer is úgy hitte, hogy létezik a valóságnak egy olyan mélyebb, mindezek mögött megbúvó rétege, ami az érzékeink határain túl helyezkedik el. Kant ezt numenális világnak nevezte, és úgy vélte, hogy közvetlenül nem férhetünk hozzá; Schopenhauer számára a világ mint akarat némileg hasonlított Kant numenális világára, bár azért komoly különbségeket is találhatunk a kettő között.

Kant a *numenáról*, a *numenon* többes számáról írt. Úgy gondolta, hogy a valóság egynél több részből is állhat – az, mondjuk, nem tisztázott, hogy Kant milyen oknál fogva hitte ezt, miután kijelentette, hogy a numenális világhoz képtelenek vagyunk hozzáférni. Schopenhauer ezzel ellentétben úgy tartotta, hogy nem tételezhetjük fel, hogy a numenális valóság osztható lenne, mivel ehhez szükséges lenne a tér és az idő

megléte, amelyről Kant azt állította, hogy csupán az elménk termékei, nem pedig valódi létező. Schopenhauer az akarat világát egyetlen, osztatlan, irány nélküli erőként írta le, amely minden létező dolog mögött jelen van. Az akarat világára a saját cselekedeteinken keresztül, illetve a művészet élvezetén át pillanthatunk rá.

Hagyd abba az olvasást, és tedd a kezed a fejedre! Mi történt? Ha valaki látná, hogy mit csinálsz, azt látná, hogy a kezed felemelkedik, majd megpihen, mondjuk, a homlokodon. Te magad is épp ezt látnád, ha a tükör előtt állnál. Ez nem más, mint a fenomenális világ, vagy a képzet világa. Schopenhauer szerint azonban létezik egy belső aspektusa is annak, ahogy mozgunk, valami olyasmi, amit másként érzékelünk, mint ahogy általában a fenomenális világ tárgyait érzékeljük. Nem tapasztaljuk meg közvetlen módon az akarat világát, de igen közel állunk ehhez akkor, amikor szándékos cselekedeteket hajtunk végre, illetve akkor, amikor cselekedni *akarunk*. Épp ezért választotta Schopenhauer az „akarat” szót a valóság leírására: még akkor is, ha csak az emberi állapotban történhet meg az, hogy ez az erő bármiféle kapcsolatba lép a szándékossággal – a növények nem szándékosan növekszenek, ahogy a kémiai kötések sem azért jönnek létre, mert erre vágyakoznak. Ügyelnünk kell arra, hogy ebben az esetben az „akarat” kifejezés alatt valami mást értünk, mint a szó hétköznapi használata esetén.

Amikor valaki valamit „akar”, valamilyen cél lebeg a szeme előtt: valamit megpróbál megtenni. De Schopenhauer nem erre gondol, amikor a világot akaratként írja le. Az Akarat (nagy A-val) céltalan, vagy, ahogy olykor fogalmaz, vak. Az Akarat nem próbál létrehozni semmiféle, valamilyen előre meghatározott célt; nincs értelme, s nem tör semmire – csak egy energiakitörés, amely minden természeti jelenségben és minden szándékolt cselekedetünkben és vágyunkban jut kifejezésre. Schopenhauer nem hitt benne, hogy létezne egy Isten, aki irányt szab ennek az energiának, de abban sem, hogy az Akarat maga Isten lenne. Az ember – a valóság többi eleméhez hasonlóan – csak ennek a cél nélküli erőnek a része.

Létezik azonban néhány olyan élmény, amely elviselhetővé teheti az életet – ezek többségét a művészetnek köszönhetjük. A művészet egy biztos pontot jelent, így – még ha csak rövid időre is – kiszakíthat bennünket a folyamatos küzdelemből és vágyakozásból, a művészetek

közül pedig a zene a legkiválóbb, méghozzá azért, mert Schopenhauer szerint a zene magának az Akaratnak a másolata. Ennek tulajdonította azt is, hogy milyen mélyen megmozgathatja az embert a zene: így ha Beethoven egy szimfóniáját megfelelő lelkiállapotban hallgatod meg, az nem csupán érzelmileg kavargat majd fel, hanem ezzel egy időben bepillantást nyerhetsz a dolgok valódi természetébe.

Egyetlen más filozófus sem tulajdonított ilyen központi szerepet a művészetnek, így az sem lehet túl meglepő, hogy Schopenhauer igen népszerű a különféle kreatív szakmák művelői között. A zeneszerzők és a zenészek azért tartják nagyra, mert ő maga épp a zenét tartotta nagyra. Az elképzelései számos híres író – köztük Tolsztojt, Proustot, Thomas Mannt és Thomas Hardyt is – befolyásoltak. Dylan Thomas még verset is írt „Az erő, amely zöld száron hajt virágot” címmel – őt is Schopenhauer gondolatai inspirálták.

Schopenhauer nem csupán leírást adott a valóságról és az ahhoz való viszonyunkról, hanem arról is megvolt a maga elképzelése, hogy miképpen kellene élnünk. Mihelyt rájövünk, hogy mindnyájan csupán egy energiamező részei vagyunk, és hogy az egyének csak a képzet világában létezhetnek, ennek hatással kell lennie a cselekedeteinkre is. Schopenhauer számára például az, ha másokat bántunk, olyan, mintha saját magunkat sebeznenék meg, és számára éppen ez a moralitás alapja is. Ha megölnék valakit, megsemmisíteném egy részét annak az életerőnek, amely mindnyájunkat átjár, ha pedig valaki bánt valaki mást, az olyan, mintha egy kígyó a saját farkába harapna – anélkül hogy tudná, hogy saját magát marta meg. Schopenhauer számára a moralitás alapja az együttérzés volt: ha jobban meggondoljuk, a többi ember nem rajtunk kívül létezik, és törődnünk kell azzal, hogy mi történik velük, mert ugyanazon világ részei, mint mi: az Akarat világáé.

A papírforma szerint legalábbis Schopenhauer ezt az álláspontot képviselte – az, mondjuk, kérdéses, hogy vajon ő maga eljutott-e a másokkal való törődés azon fokára, amelyet hirdetett. Egy alkalommal egy, az aijtája előtt pletykáló öregasszony annyira felbőszítette, hogy végül lelökte a lépcsőn. Az idős hölgy az incidensben megsérült, a bíróság pedig a sértett egész életében fizetendő kártérítésre kötelezte Schopenhauert. Amikor az illető évekkel később elhunyt, Schopenhauer nem mutatkozott valami együtt érzőnek: a halotti bizonyítványra az

„*obit anus, abit onus*” gúnyversikét firkantotta (ez körülbelül annyit tesz, mint: „a vénasszony már hullá, tartozásom nulla”).

Létezik még egy szélsőségesebb megoldás is arra, hogy megbékéljünk a vágy örökös körforgásával. Annak érdekében, hogy ez a körforgás be se szippanthasson, egyszerűen tartózkodnunk kell a világtól: aszkétává kell válnunk, szegénységben, szexuális önmegtartóztatásban kell élnünk. Ez Schopenhauer szerint igen kiváló módja annak, hogy valahogy elviseljük a létezés kínját – sok keleti vallás is emellett teszi le a voksát, bár ő maga sosem volt aszkéta (igaz, idősebb korára emberkerülővé vált, de ez mégsem ugyanaz). Élete java részében társaságkedvelő volt, szerelmi ügyei is voltak, és kedvelte a finom ételeket. Az ember kísértésbe eshet, hogy álszentnek bélyegezze őt – és valóban: az a pesszimizmus, amely oly mélyen áthatja az írásait, helyenként olyan mélységes, hogy ha komolyan gondolta volna mindezt, minden bizonnyal végzett volna magával.

A nagy viktoriánus filozófus, John Stuart Mill vele ellentétben kifejezetten optimista volt: úgy vélte, hogy a szigorú szabályok szerinti gondolkodás és párbeszéd olyan társadalmi változásokat eredményezhet, amelyek egy jobb világhoz vezethetnek: egy olyan világ létrejöttéhez, amelyben többeknek adódna lehetősége a boldog és elégedett élethez.

24. FEJEZET

Felfelé törni

JOHN STUART MILL

Képzeld el, hogy milyen lett volna, ha egész gyerekkorod alatt nem találkozhattál volna más gyerekekkel. Ahelyett, hogy játékkal múlattad volna az időt, talán inkább görögül tanultál volna, esetleg az algebra rejtelmeivel ismerkedtél volna egy nevelő jóvoltából, vagy esetleg más, kiemelkedően intelligens felnőttekkel beszélgettél volna. Milyen lennél ma, ha kiskorodban ilyen körülmények között éltél volna?

John Stuart Mill (1806–1873) többé-kevésbé ilyen körülmények között nőtt fel egy nevelési kísérlet eredményeként. Az apja, James Mill, Jeremy Bentham barátja, Locke nézeteit osztotta abban a tekintetben, hogy egy gyermek agya olyan, mint egy üres lap. Meg volt róla győződve, hogy ha a megfelelő módon neveljük a gyermekünket, jó eséllyel idővel zsenivé fog fejlődni, így Johnt otthon nevelte, és biztosította, hogy ne játszasson a többi gyerekekkel, és ne tanuljon el tőlük semmilyen rossz szokást sem. A nevelés során nem tölcserrel töltötte a gyerek fejébe a tudást, nem csak erőltetett memorizációs gyakorlatokról vagy ilyesmikről volt szó: James a szókratészi módszer szerint, kérdéseken keresztül arra tanította Johnt, hogy felfedezze, amit tanul, ne csak szajkózza, amit hallott.

A kísérlet meglepően jól sikerült: John hároméves korára ógörögül tanult, hatéves korában Róma történelméről írt, hétévesen pedig eredeti nyelven olvasta Platón dialógusait. Nyolcéves korában kezdett latinul tanulni, tizenkét évesen pedig már átfogó képet alkotott a történelemről, a gazdaságról és a politikáról, valamint összetett matematikai egyenleteket oldott meg – nem is beszélve arról, hogy szenvedélyesen és mélységében érdekelte őt a természettudomány is. Lenyűgöző tehetség, csodagyerek volt; húszas éveiben már korának legkiválóbb gondolkodói közé sorolták, bár sosem volt képes túllépni ezen a különös gyerekkoron, és egész életében magányban élt, és távolságtartóan viselkedett másokkal.

Így elmondhatjuk, hogy az apja kísérletei sikeresek voltak: John *valóban* zsenivé nőtte ki magát. Az igazságtalanság elleni küzdelem bajnokává vált, már a maga idejében kiállt a feminizmus mellett (egyszer le is tartóztatták, amiért a születésszabályozás mellett kampányolt), politikusként, újságíróként és természetesen filozófusként (talán a tizenkilencedik század legnagyobb filozófusaként) vált ismertté.

Millt utilitaristának nevelték – Bentham nézetei mély nyomot hagytak az ő nevelésén is: a család minden nyáron Bentham házában töltötte a nyarat. Mill abban egyetértett Benthammal, hogy mindig az a leginkább megfelelő cselekvés, amely a legnagyobb boldogságot eredményezi, de úgy vélte, hogy mesterének boldogság-definíciója meglehetősen elnagyolt. Ezért fejlesztette ki a saját elképzelését, amelyben megkülönbözteti a magasabb rendű és alacsonyabb rendű élvezeteket.

Miként élnénk inkább, ha választhatnánk: sárban hempergő disznóként moslékot habzsolva vagy boldogtalan emberi lényként? Mill számára nyilvánvalónak tűnt, hogy inkább választanánk az emberi boldogtalanságot, mint a disznó-boldogságot – de ez szembemegy mindazzal, amit Bentham vallott. Ő ugyanis azt állította, hogy csak a gyönyörteli élmények számítanak, az pedig nem, hogy miképpen jutunk ezekhez – Mill pedig ezzel nem értett egyet. Úgy vélte, hogy többféle gyönyör létezik, és ezek között vannak olyanok, amelyek jobbakká a többinél, mégpedig olyannyira, hogy az alacsonyabb rendű gyönyörnek semmiféle foka nem érhet fel a magasabb rendű gyönyör akár egyetlen morzsájával sem. Az alacsonyabb rendű gyönyörök – amelyeket például az állatok is átélhetnek – nem versenyezhetnek a magasabb rendű, intellektuális örömekkel (ilyen például az, ha egy jó könyvet olvasunk vagy egy koncertet hallgatunk). Mill még ennél is tovább ment: azt állította, hogy jobb elégedetlenül Szókratészként élni, mint egy elégedett idiótaként, mégpedig azért, mivel Szókratész a gondolkodás révén több gyönyörhöz jutott, mint amennyit a bolond valaha is elérhetett volna.

De miért kellene hinnünk Millnek? Szerinte azért, mert ha valaki alacsonyabb és magasabb rendű gyönyöröket is megtapasztalt már, mindig a magasabb rendűeket tartja többre. A disznó nem tud olvasni, koncertre sem jár, így az ő véleménye nem számíthat ebben a kérdésben

– ha pedig mégis tudna olvasni, minden bizonnyal inkább azt tenné dagonyázás helyett.

Mill legalábbis így gondolta – mások pedig arra hívták fel a figyelmet, hogy ezzel azt feltételezte, hogy az emberek ízlése általában hasonló az ő ízléséhez, vagyis inkább olvasnak, mint dagonyáznak. Ennél is nagyobb probléma, hogy mihelyst bevezeti a gyönyör különböző minőségeit (az alacsonyabb és a magasabb rendű gyönyör fogalmait), egyre nehezebbnek tűnik kiszámítani, hogy mégis mit lenne helyes tennünk. Bentham elképzelésének legnagyobb erénye éppen az egyszerűsége volt: minden gyönyört és fájdalmat ugyanazzal a mértékkel mért. Mill nem adja meg az árfolyamot, így nem tudhatjuk, mit érnek egymáshoz képest a különböző minőségű örömek.

Mill az élet minden területére kiterjesztette az utilitárius gondolkodást: úgy vélte, hogy az emberek némileg a fákhoz hasonlatosak. Ha nem adunk elég teret a fának ahhoz, hogy szabadon fejlődhessen, girbegurba és gyenge lesz, de ha megfelelő helyre ültetjük, kiteljesítheti, ami benne rejtőzik, magasra törhet, és hatalmas lombkoronát növeszthet. Ehhez hasonlóan megfelelő körülmények között az ember is képes lehet kiteljesedni, és a lehető legjobb eredményt elérni – méghozzá nemcsak a személy szintjén, hanem az egész társadalomban is a lehető legnagyobb hasznot képes hajtani. 1859-ben adta ki *A szabadságról* című rövid művét, amelyben épp ezt a nézetet védelmezi: azt, hogy a társadalomban mindenkinek meg kell adni a fejlődéséhez szükséges teret. Ezt a művét a mai napig igen sokan olvassák.

A paternalizmus (a szó a latin *pater*, apa szóból ered) azt jelenti, hogy valakit kényszerítünk valamire, ami hosszabb távon majd a javára fog válni, de egyelőre nem szeretné ezt végrehajtani (egyébként ennyi erővel akár maternalizmusnak is nevezhetnénk a latin *mater*, anya szó alapján). Ha gyerekként hisztiztél, ha zöldséget akartak veled etetni, valószínűleg tudod, miről van szó: attól, ha megeszed a brokkolit, senki más sem fogja magát jól érezni, de a szüleid mégis ragaszkodtak hozzá, és épp a te érdekedben. Mill úgy vélte, hogy a paternalizmus elfogadható, ha gyerekek felé irányul: a gyerekeket ugyanis meg kell védenünk önmaguktól, és számos módon befolyásolnunk kell azt is, hogy miképpen viselkednek. Egészen más azonban a helyzet, ha a paternalizmus egy civilizált társadalomban, felnőttek felé irányul: ekkor

elfogadhatatlannak tartotta, és csak súlyos pszichés problémák, illetve mások bántalmazása esetén tett ez alól kivételt.

Mill üzenete elég világosnak tűnik: a kárelv szerint minden felnőtt embernek szabadon és oly módon kellene élnie, ahogyan akar, mindaddig, míg senki másnak nem okoz kárt ezzel. Ez a viktoriánus Angliában meglehetősen forradalmi ötletnek számított, mivel ekkoriban sokan úgy vélték, hogy a kormányzat szerepe éppen az lenne, hogy megfelelően erkölcsös viselkedésre kényszerítse a polgárokat. Mill ezzel szemben úgy hitte, hogy ennél több boldogságot tartogathat az, ha az egyéneknek nagyobb szabadságot juttatunk. Millt nem csak az aggasztotta, hogy a kormány szabhatja meg, hogy mit tehetnek az emberek és mit nem: gyűlölte a „többség zsarnokságát” (ahogy ő nevezte), azt, hogy a társadalmi elvárások miatt sokan nem tudnak azzal foglalkozni, amivel szeretnének, és nem válhatnak azzá, amivé alapvetően válni szerettek volna.

Lehet, hogy egyesek tudni vélik, mi tehet bennünket boldoggá, de ők általában rossz úton járnak. Mi magunk tudjuk a leginkább – sokkal jobban, mint ők –, hogy valójában mit szeretnénk kezdeni az életünkkel. Ha pedig nem vagyunk biztosak benne, hogy mivé szeretnénk válni – így Mill –, sokkal jobb, ha mindnyájan elkövetjük a saját hibáinkat, mint ha rá lennénk kényszerítve egy bizonyos életpályára. Mindez egybeesik Mill utilitarizmusával, mivel úgy hitte, hogy az egyéni boldogság növelése összességében nagyobb örömet okoz, mint ha korlátoznánk ezt a szabadságot.

Mill szerint a zseniknek (és ő is az volt) még nagyobb szabadságra van szükségük a fejlődéshez, mint a hétköznapi embereknek. Viszonylag ritkán felelnek meg a társadalom elvárásainak: gyakran excentrikusak, és „nem tudnak viselkedni”. Ha gátoljuk őket a fejlődésben, azzal mindnyájan csak veszíthetünk, hiszen ily módon nem járulhatnak majd hozzá a társadalom jólétéhez olyan mértékben, mint ha békén hagytuk volna őket. Tehát abban az esetben, ha a lehető legnagyobb mértékű boldogságot szeretnénk eredményként, hagynunk kell, hogy mindenki élje úgy az életét, ahogyan akarja – kivéve persze azokat az eseteket, amelyekben másoknak származna kára az illető cselekedeteiből. Ha egyszerűen csak elutasítjuk vagy visszataszítónak találjuk mások életét, az még nem ok arra, hogy be is tiltsuk azt, amit művelnek. Mill ebben

igen határozottan fogalmazott: az, ha felháborít valami, nem egyenlő azzal, ha árt is neked valami.

Mill elképzelésében akad egy-két igazán aggasztó részlet is: képzeljük el, hogy valaki, akinek nincs családja, eldönti, hogy minden este két üveg vodkával zárja majd a napot. Világos, hogy ez hamarosan a halálához vezet. Közbeléphet a hatóság, hogy meggátolja ebben? Mill szerint nem, hacsak nem ártana valakinek, miközben leissza magát. Megpróbálhatunk vitába bocsátkozni vele, elmondani neki, hogy megöli magát, de senkinek nem lenne szabad kényszerítenie arra, hogy változtasson az életén, és a kormányzatnak sem lenne szabad beleszólnia abba, amit tesz. Ez az ő szabad döntése, és így tiszteletben kell tartani – más lenne azonban a helyzet, ha például egy kisgyermek apja lenne, de úgy, hogy senki sem függ tőle, azt tehet, amit csak akar.

Mill nemcsak az életvezetés megválasztására vonatkozó szabadságot tartotta fontosnak, hanem a gondolkodás szabadságát és a szólásszabadságot is életfontosságúként kezelte. Úgy gondolta, hogy a nyílt vita a társadalom egyik legfontosabb vonása, mivel arra kényszeríti az embereket, hogy belegondoljanak mindabba, amiben hisznek. Ha nincs senki, aki kétségbe vonná a nézeteinket, akkor előbb-utóbb valószínűleg dogmaként kezeljük majd őket, olyan előítéletekként, amelyeket megvédeni sem tudunk. Egészen odáig jogosnak tartotta a szólásszabadságot, amíg az nem megy át uszításba. Egy újságíró – így Mill – szabadon írhat egy cikket, amelyben megjegyzi, hogy a „gabonakereskedők kiéheztetik a szegényeket”, de ha valaki egy ilyen szövegű plakátot lenget egy gabonakereskedő háza előtt, miközben egy dühödt tömeg ordít mögötte, az már uszításnak számíthat, így a kárelv alapján már elítélendő lépés.

Sokan nem értettek egyet Mill-lel. Egyesek úgy vélték, hogy az ő szabadságfogalma túlságosan arra koncentrál, hogy az egyének hogyan érzik magukat (a Mill-féle megközelítés jóval individualisztikusabb, mint Rousseau-é; lásd 18. fejezet). Mások úgy látták, hogy gondolataival egy olyan túlzottan megengedő társadalmat alapozhatna meg, amely teljes egészében tönkretethetné a moralitást. James Fitzjames Stephen, Mill egyik kortársa szerint az lenne a helyes, ha az emberek többsége számára csak kevés választási lehetőséget adnánk az életvezetésükkel kapcsolatban, miután a legtöbben, ha teljes szabadságot kapnának ezen a téren, rossz vagy számukra kártékony döntéseket hoznának.

Az egyik olyan terület, amelyen Mill nézetei kifejezetten radikálisnak számítottak a maga idejében, a feminizmus volt. A tizenkilencedik századi Angliában a férjezett asszonyoknak nem lehetett saját tulajdonuk, és alig védelmezték őket törvények az erőszak vagy a szexuális erőszak ellen, amennyiben ezeket a férj követte el. Mill *A nők alárendeltsége* (1869) című munkájában amellett érvelt, hogy a nemeket egyenlőként kellene kezelnünk – a törvény előtt éppúgy, mint az általánosabb értelemben vett társadalmi életben. Néhány kortársa ezzel szemben úgy vélte, hogy a nők természetsszerűleg alacsonyabb rendűek a férfiaknál – Mill erre pedig egy kérdéssel válaszolt: honnan tudhatnánk, hogy ez igaz, amikor a nőket általában meggátoljuk abban, hogy kiteljesíthessék a képességeiket (abban a korban a nők számos szakmától és oktatási lehetőségtől el voltak zárva). Mindenekelőtt a nemek közötti egyenlőség fontosságát hangsúlyozta: a házasságnak is az egyenlők közötti baráti viszonynak kellene lennie, ahogy írta. Ebben a szellemben kötött házasságot az özvegy Harriet Taylорral – ekkor pedig már mindketten meglehetősen idősek voltak, és ez a házasság épp ebben a szellemben fogant, és mindkettejük számára sok örömet tartogatott. Közei barátok voltak már akkor is, amikor Taylor férje még élt (az sem lehetetlen, hogy ennél is intimebb viszonyban álltak), de Millnek egészen 1851-ig kellett várnia az asszonyra. Harriet Taylor segített neki megírni a szabadságról és a nőkről szóló tanulmányait, ám sajnálatos módon még azelőtt elhunyt, hogy ezek a művek megjelenhettek volna.

A *szabadságról* szóló tanulmány 1859-ben jelent meg, épp abban az évben, amikor egy másik igen fontos mű látott napvilágot: Charles Darwin *A fajok eredete* című könyve.

25. FEJEZET

Értelem nélküli terv

CHARLES DARWIN

„Ön rendelkezik majomfelmenőkkel akár apai, akár anyai ágon?” – hangzott Samuel Wilberforce püspök provokatív kérdése Thomas Henry Huxley-hez az Oxfordi Egyetem Természettudományi Múzeumában 1860-ban. A vita azóta híres lett: Huxley ugyanis Charles Darwin (1809–1882) nézeteit képviselte. Wilberforce kérdése egyszerre volt sértő és humorosnak szánt – ám hamarosan kiderült róla, hogy valójában öngól volt. Huxley erre csak azt suttogta, hogy „köszönöm, Istenem, hogy a kezembe került”, majd azzal vágott vissza, hogy inkább lenne rokona egy emberszabású majomnak, mint egy olyan embernek, aki azzal gátolja a tudományos párbeszédet, hogy tudományos kérdésekből űz gúnyt. Ehelyett akár azt is vitapartnere elé tárhatta volna, hogy valóban anyai és apai ágon is majmoktól származik – csak ennek a rokonságnak a bizonyítékai nem a nagyszülei generációjában keresendők, hanem a jóval régebbi múltban. Darwin éppen ezt állította: nevezetesen azt, hogy mindnyájan majmoktól származunk.

Darwin ezen elképzelése *A fajok eredete* 1859-es megjelenése után csaknem azonnal hatalmas felháborodást keltett: ez után nem gondolhattuk azt, hogy az emberi lények mindenestől elkülönülnek a többi állattól. Ez után az ember nem számított különlegesnek: eszerint az ember éppúgy a természet része, mint bármely más állat. Lehetséges, hogy téged ez a megállapítás nem lep meg túlságosan, de a viktoriánusok nagy része másként állt a dologhoz.

Úgy képzelhetnénk, hogy csupán néhány percre lehet szükségünk egy csimpánz vagy egy gorilla társaságában ahhoz, hogy felismerjük a közöttünk lévő rokonságot – sőt talán elég lenne az is, ha csupán a tükörbe nézünk. Darwin idejében azonban többé-kevésbé mindenki úgy gondolta, hogy az ember és bármely állat közötti rokonság feltételezése nevetséges ötlet, miután az ember gyökeresen különbözik minden élőlénytől. Sokan vélték úgy, hogy Darwin elmélete örültség, sőt azt is,

hogy maga az ördög műve – egyes keresztények például ragaszkodtak ahhoz az elképzeléshez, hogy minden, amit a témáról tudnunk kell, a *Teremtés* könyvében már rögzítve van: eszerint ebből megtudhatjuk, hogy Isten hat (igen sűrű) nap alatt teremtette meg az összes létező élőlényt a világon. Eszerint Isten tervezte meg a világot és annak minden elemét, még hozzá úgy, hogy minden elem a megfelelő helyen és időben jelenjen meg benne. Ennek a nézetnek a képviselői úgy hitték, hogy az összes növény és állat változatlan formában van jelen a teremtés óta – és ennek az elképzelésnek a mai napig is akadnak követői: sokan visszautasítják, hogy az evolúció lenne az az út, amelynek révén olyanná váltunk, amilyenek ma vagyunk.

Darwin biológus és geológus volt, nem pedig filozófus, így joggal tehetjük fel a kérdést, hogy mégis miért szenteltem neki egy külön fejezetet ebben a könyvben. Nos, ezt azért kellett megtennem, mert az evolúcióelmélet – és annak későbbi változatai – alapvető hatást gyakoroltak arra, hogy a későbbi filozófusok (és természettudósok) miként gondolkodtak az emberiségről. Darwin elmélete minden idők egyik legnagyobb hatással bíró elmélete. A kortárs Daniel Dennett a „lehető legjobb ideának” írta le, amely valaha valakinek is eszébe juthatott. Ez az elmélet megmagyarázza, hogy miként jöhettek létre az emberek és az őket körülvevő növények és állatok épp abban a formában, ahogy látjuk őket, és azt is, hogy mindez miért változhat a mai napig.

Ennek a tudományos felfedezésnek az egyik eredménye az volt, hogy minden eddigénél könnyebbnek tűnt azt hinni, hogy Isten nem létezik. Ahogy a zoológus Richard Dawkins fogalmazott: „El sem tudok képzelni egy ateistát 1859 előtt, azelőtt, hogy Darwin megjelentette volna *A fajok eredetét*.” Természetesen 1859 előtt is léteztek ateisták – például David Hume, a 17. fejezet főhőse is valószínűleg az volt –, de a mű megjelenése után lényegesen többen lettek. Hozzá kell tennünk, hogy nem kell szükségszerűen ateistának lennünk ahhoz, hogy elfogadjuk az evolúcióelméletet: sok hívő is hisz benne, de Darwin elméletének elfogadása, és ezzel egy időben annak az elfogadása, hogy Isten úgy teremtette a világot, ahogy ma látjuk, már nem férhet meg együtt.

Fiatalemberként Darwin Őfelsége *Beagle* nevű hadihajóján látogatott el Dél-Afrikába, Afrikába és Ausztráliába. Ez a kaland meghatározta az egész további életét – mondjuk, ez mások esetében is minden bizonnyal

így lett volna. Mindezek előtt nem számított különösképpen ígéretes diáknak, és senki sem hitte volna róla, hogy az elképzelései ilyen nyomot hagynak a gondolkodáson – mégis így történt. Nem ismerték el géniusként az általa kijárt iskolákban, az apja pedig meg volt róla győződve, hogy ebbe a gyerekbe kár pénzt ölni, és minden bizonnyal a család fekete báránya lesz, mivel túl sok időt töltött azzal, hogy patkányokra vadászott. Fiatalemberként először az edinburghi orvosegyetemre jelentkezett, majd miután ezzel kudarcot vallott, teológusnak tanult a Cambridge-en – lelkész akart lenni. Szabadidejében lelkes természetbúvár volt, növényeket és bogarakat gyűjtött, de semmi jel nem mutatott arra, hogy minden idők egyik legnagyobb biológusa válhatna belőle. Sok tekintetben elveszettnek tűnt: nem igazán tudta, hogy mihez is akar kezdeni az életével, de a *Beagle* hadihajón átélt utazás mindent megváltoztatott benne.

Az út egy világ körüli tudományos expedícióként indult, részben annak érdekében, hogy térképészeti felméréseket végezhessenek azokon a partokon, amelyeket a hajó megközelített. Annak ellenére, hogy nélkülözte az ehhez szükséges hivatalos papírokat, Darwin a hajó hivatásos botanikusává csapott fel, de ezenfelül az útjába kerülő kőzetekről, fossziliákról és állatokról is részletes feljegyzéseket készített. A kis hajó hamarosan komoly teherként hordozta Darwin kollekcióját – szerencsére alkalma nyílt ennek java részét Angliába küldeni, miután a további vizsgálatokat lehetővé tevő szállítási módot találtak.

Úgy tűnik, hogy az út legfontosabb része a Galápagos-szigeteket érintette. Ezek a szigetek körülbelül ötszáz mérföldnyire találhatók Dél-Amerikától a Csendes-óceánon. A *Beagle* 1835-ben érte el a szigeteket, ahol rengeteg érdekes, tanulmányozni való állatot találtak – köztük óriásteknősöket és tengerkedvelő gyíkokat is. Bár ez annak idején Darwin számára még nem volt világos, elmélete szempontjából leginkább a meglehetősen unalmasnak tűnő pintyek tanulmányozása bizonyult a legfontosabbnak. Több példányt is lőtt ezekből az apró madarakból, és hazaküldte őket további tanulmányozás céljából – az alaposabb vizsgálatok később feltárták, hogy az általa lőtt példányok tizenhárom különböző alfajhoz tartoztak. A fajok közötti különbségek leginkább a madarak csőrében mutatkoztak meg.

Hazatérése után Darwin nem akart már többé tiszteletes lenni. Az utazásai során gyűjtött és hazaküldött fossziliák, növények és állatok meglehetősen híressé tették a korabeli tudományos életben, így minden idejét a természettudománynak szentelte, és éveken keresztül dolgozott az evolúció elméletén. Emellett a kacsakagylók világszerte elismert szakértőjévé vált – ezek olyasféle jószágok, mint azok a tapadókagylók, amelyeket a tengerparti köveken vagy a hajótestek alján találhatunk. Minél többet törte rajta a fejét, annál inkább meg volt róla győződve, hogy a fajok egy természetes folyamat következményeképp jöttek létre, és folyamatos változásban vannak, nem pedig változatlan módon léteznek. Ennek a felfedezésnek a hatására állt elő azzal az elképzeléssel, hogy azok a növények és állatok, amelyek alkalmazkodtak a környezetükhöz, nagyobb valószínűséggel élnek annyi ideig, hogy az így kifejlesztett jellegzetességeiket továbbadhassák a leszármazottaiknak. Mindez kellően hosszú idő alatt olyan élőlényeket hozott létre, amelyek a látszat szerint úgy lettek megteremtve, hogy boldoguljanak a saját élőhelyükön. Erre az elméletre Darwin számára a Galápagos-szigetek nyújtották az egyik legjobb bizonyítékot. Valamikor a történelem során – gondolta Darwin – a szárazföldről pintyek kerültek a szigetekre (elképzelhető, hogy egy vihar sodorta őket oda), és ezek aztán sokszok generáció alatt végül fokozatosan alkalmazkodtak ahhoz a szigethez, amely így az élőhelyükké vált.

Az adott fajhoz tartozó madarak nem egyformák – sőt ami azt illeti, elég nagy változatosságot figyelhetünk meg közöttük. Elképzelhető, hogy az egyik madárnak egy kicsit hegyesebb a csőre, mint egy másiknak és így tovább. Ha ez a fajta csőr elősegítette, hogy a madár tovább élhessen, akkor ez azt is jelenti, hogy az adott példánynak több ideje jutott a szaporodásra. Például egy olyan madár, amelynek a csőre leginkább magvak fogyasztására alkalmas, jól elvan egy olyan szigeten, amelyen sok mag terem, de egy olyanon már nem, amelyeken a fő élelemforrásnak az olyan csonthéjasok számítanak, amelyeket fel is kellene törni a táplálék megszerzése végett. Az a madár, amelynek nehezebb élelemhez jutnia az adott körülmények között, nehezebben marad fenn, és így nehezebben is párosodik és szaporodik. Ez azt is jelenti, hogy az a csőrfajta, amellyel a kevésbé szerencsés madár rendelkezik, kevésbé lesz elterjedt az utódok között, azok a madarak pedig, amelyek a környezetnek inkább megfelelő csőrrel rendelkeznek,

jobban tudnak szaporodni, így ez a csőrtípus elterjedtebb lesz az utódok körében. Egy magokban gazdag szigeten végül a magevésre alkalmasabb csőrű fajta terjed el. Ezer meg ezer év alatt ez a folyamat egy új faj kifejlődéséhez vezet, egy olyan madárfaj létrejöttéhez, amely már igen sokban különbözik attól a madártól, amely eredetileg a szigetre érkezett. Azok a madarak, amelyek a körülményeknek kevésbé megfelelő csőrrel rendelkeztek, valószínűleg eddigre már kihaltak. Egy másik szigeten, ahol némileg különböző körülmények uralkodnak, valószínűleg egy kissé eltérő pintyfaj fejlődik ki. Az első madarak megérkezése óta eltelt hosszú-hosszú idő alatt a madarak csőre alkalmazkodott a környezethez, a különböző szigeteken élő madárfajok pedig azok közül a madarak közül alakultak ki, amelyek a legjobban tudtak alkalmazkodni a helyi körülményekhez.

Már Darwin előtt is akadtak olyanok, akik úgy vélték, hogy az állatok és a növények valamilyen fejlődési folyamat eredményei – közéjük tartozott Darwin nagyapja, Erasmus Darwin is. Darwin elméletének újszerűsége abban rejlett, hogy ezt a fejlődést a természetes kiválasztódásnak tulajdonította, annak a folyamatnak, amelyben a környezetükhöz legjobban alkalmazkodó példányok maradnak fenn és adják tovább a sajátosságaikat.

A túlélésért való harc mindent megmagyaráz: ez a küzdelem nem csupán különböző fajok között zajlik, hanem egyetlen fajon belül is. Minden egyed azért verseng, hogy továbbadhassa a tulajdonságait az elkövetkezendő nemzedéknek, és ennek köszönhető az is, hogy az állatok és növények vonásai alapján azt gondolhatnánk, hogy létrejöttük valamilyen intelligens tervezőnek köszönhető.

Az evolúció egy értelem nélküli folyamat, nem áll mögötte semmiféle tudatosság vagy Isten – vagy legalábbis nem szükségszerű, hogy bármi ilyesmi álljon mögötte. Személytelen módon működik, mint egy önjáró gépezet, és vakon megy végbe (legalábbis abban az értelemben, hogy nem gondolkodik a különböző élőlények létrehozatalán, illetve nem is törődik a sorsukkal). Amikor az eredményt – az állatokat és a növényeket – szemléljük, nehezünkre eshet elgondolni, hogy mindaz, amit látunk, nem egy okos tervnek köszönhető, az előbbiek alapján viszont hiba lenne úgy hinnünk, hogy létezik is egy efféle terv. Darwin elmélete sokkal egyszerűbben és elegánsabban válaszolja meg az okokat, valamint azt is megmagyarázza, hogy miért létezik annyi különféle

életforma, és hogy ezek hogyan alkalmazkodhattak azokhoz a körülményekhez, amelyekben élnek.

1858-ban Darwin még mindig nem publikálta az eredményeit: tovább csiszolgatta a könyvét. Egy másik természettudós, Alfred Russel Wallace (1823–1913) levélben vázolta neki a saját, Darwinéhez igencsak hasonló evolúcióelméletét, s ez Darwint is arra ösztökölte, hogy ne késlekedjen tovább, és mihamarabb tárja a nyilvánosság elé az elméletét. Ezt első ízben a londoni Linné Társaság előtt tette meg, majd a rákövetkező évben, 1859-ben könyv formájában is megjelentette az elméletet (ez volt *A fajok eredete*). Miután élete java részét ennek az elméletnek szentelte, nem akarta, hogy Wallace megelőzze. A könyv egy csapásra híressé tette a tudóst.

Voltak, akiket nem győzött meg a nagy mű – közéjük tartozott Robert FitzRoy, a *Beagle* kapitánya is, aki maga is természettudós és egy időjárás-előrejelző rendszer feltalálója volt. Ő szilárdan hitt a teremtés bibliai történetében, és mélyen elszomorította, hogy hajóskapitányként egy olyan vállalkozásban vett részt, amely végül a vallásos hit megrontásához vezetett. Azt kívánta, hogy bár ne engedte volna fel Darwint a hajójára. Manapság is léteznek olyan kreacionisták, akik szerint az élet pontosan úgy keletkezett, ahogy az a *Teremtés* könyvében le van írva, a tudósok döntő többsége szerint azonban Darwin elmélete sikerrel magyarázza az evolúció alapjait. Ez részben annak köszönhető, hogy Darwin óta rengeteg olyan megfigyelést tettek, amelyek ezt az elméletet (vagy valamely későbbi, finomított változatát) támasztják alá. A genetika például részletesen feltárta, hogy miképpen működik az öröklődés; tudjuk, hogy léteznek gének és kromoszómák, és ismerjük azokat a kémiai folyamatokat, amelyek az egyes minőségek átadásakor mennek végbe. A fosszilis bizonyítékok mára jóval meggyőzőbbek, mint amilyenek Darwin idején voltak. Mindezeknél az okoknál fogva a természetes kiválasztódás elmélete korántsem „csak egy hipotézis”, hanem egy olyan hipotézis, amely mellett igen sok bizonyíték szól.

A darwinizmusmal többé-kevésbé bealkonyult a hagyományos tervezéselméletnek is – sokan meg is rendültek a hitükben a hatására. Darwin ennek ellenére nyitottan állt a kérdéshez: egy másik tudósnak írott levelében kifejtette, hogy nem érzi magát elég felkészültnek ahhoz, hogy eldöntse a kérdést. „Ez a téma – írta – túlságosan hatalmas ahhoz,

hogy ésszel megragadhassuk. Úgy állunk ezzel, mint ha egy kutya elmélkedne azon, hogy mi járhat Newton agyában”

Egy másik gondolkodó viszont készen állt arra, hogy a vallásról elmélkedjen – sőt, ő (Darwinnal ellentétben) gondolkodásának központi elemévé avatta a hittel kapcsolatos kérdéseket. Ezt a gondolkodót Søren Kierkegaard-nak hívták.

26. FEJEZET

Az élet áldozatai

SØREN KIERKEGAARD

Isten szólt Ábrahámhoz, és egy szörnyű dolgot kívánt tőle: azt, hogy áldozza fel a saját fiát, Izsákot. Ábrahám gyötrődött: szerette a fiát, de jámbor ember volt, és tudta, hogy engedelmeskednie kell Istennek. Ebben az ószövetségi történetben (amely a *Teremtés* könyvében olvasható) Ábrahám végül elzarándokol fiával együtt Morija földjére, ott felviszi Izsákot az Úr által meghatározott hegyre, ott egy oltárhoz kötözi, és már kis híján lesújt a késsel, amikor – az utolsó pillanatban – Isten egy angyalt küld hozzájuk, hogy megakadályozza a vérontást. Ábrahám a fia helyett végül egy, a közeli bozótban fellelt koszt áldozott fel. Isten – hűségéért jutalmul – megkegyelmezett Izsáknak, és megáldotta őt és Ábrahám minden leszármazottját.

Ennek a történetnek tanulsága van. Általában azt szokás leszűrni belőle, hogy a hit fontos, és azt, hogy azt kell tennünk, amit Isten meghatároz a számunkra, mert végső soron az nekünk is jó lesz. Általában arra utal, hogy nem érdemes kételkednünk Isten szavában. A dán Søren Kierkegaard (1813–1855) számára azonban nem tűnt ilyen egyszerűnek a helyzet. A *Félelem és reszketés* című művében (1842) megpróbálta elképzelni, hogy mi játszódhatott le Ábrahámban, milyen kérdések és félelmek gyötrhették, hogyan kínlódhatott a háromnapos út alatt, míg ahhoz a hegyhez zarándokolt, amelyen aztán a hite szerint meg kellett volna ölnie a saját fiát.

Kierkegaard meglehetősen különös alak volt, és nem volt képes beilleszkedni a koppenhágai társaságba sem. Napközben ezt a vékony, alacsony termetű embert gyakran láthatták a koppenhágai polgárok, amint élénk eszmecserébe mélyed egy társával – szeretett volna úgy gondolni magára, mint a dán Szókratészra. Esténként, írópultjánál állva, gyertyafénynél írt. Különös szokása volt, hogy különféle színdarabok szüneteiben felbukkant a színházban és elvegyült a közönség soraiban – azt a benyomást keltve, hogy ő is remekül mulat a bemutatott darabon,

holott általában csak a szünetet töltötte a színházban, az előadás ideje alatt jobbra otthon írt. Igen alaposan dolgozott a művein, de a személyes életében egy gyötrelmes döntést kellett meghoznia.

Beleszeretett egy Regine Olsen nevű ifjú hölgybe, és megkérte a kezét. A lány igent mondott – de Kierkegaard aggódni kezdett: vajon nem túl búskomor és vallásos ahhoz, hogy bárkit feleségül vegyen? Lehetséges, hogy az élete is éppoly komor, mint a vezetéknéve (a Kierkegaard temetőt jelent). Végül levelet írt Regine-nek, amelyben közölte vele, hogy nem veheti feleségül, és elküldte neki a jegygyűrűjét. Rettenetesen érezte magát a döntése miatt: több éjszakán át gyötrődött utána. A lány természetesen le volt sújtva, és könyörgött volt vőlegényének, hogy térjen vissza hozzá – Kierkegaard azonban visszautasította. Nem véletlen, hogy műveinek nagy részében a döntésről és a megfelelő élet megválasztásáról szól, valamint arról, hogy milyen nehéz felmérnünk, hogy vajon a megfelelő döntéseket hozzuk-e meg.

A döntéshozáshoz kötődik leghíresebb művének, a *Vagy-vagynak* a címe is. A könyv választást kínál az olvasónak, *vagy* a gyönyör és a szépség hajszolásával eltöltött kellemes élet, *vagy* a szigorú erkölcsöt követő életvezetés között kell választania. Az esztétikai és az etikai életvezetés között kell döntenünk. A műben Kierkegaard folyamatosan vissza-visszatér az Istenbe vetett hitre. Ennek a gyökerét Ábrahám története adja. Kierkegaard számára az Istenbe vetett hit nem egy egyszerű döntés, hanem ugrás az ismeretlenbe, egy olyan döntés, amellyel azt a lehetőséget is elfogadjuk, hogy a hétköznapi gyakorlattal tökéletesen ellenkező cselekvéseket kell végrehajtanunk.

Ha Ábrahám valóban leszúrta volna Izsákot, akkor valami erkölcsileg elítélendőt tett volna. Egy apának alapvető kötelessége ügyelnie a fia jólétére, ebbe pedig nyilvánvalóan nem tartozik bele az, hogy egy vallásos ceremónia keretein belül megkötözzé őt és átvágja a torkát. Az, amit Isten Ábrahámtól kívánt, figyelmen kívül hagyta a moralitást, és egy bizonytalanba történő ugrást követelt meg tőle. A Biblia csodálatra méltónak ábrázolja Ábrahámot, amiért nem hallgatott az erkölcsi érzékére, és késznek mutatkozott feláldozni Izsákot. De mi van, ha Ábrahám csak egy szörnyű tévedés áldozata, ha az üzenet nem is Istentől származott? Lehetséges, hogy az egész csupán hallucináció, érzékcsalódás volt – honnan tudhatta volna megállapítani? Ha tudta volna, hogy Isten nem hagyja, hogy teljes egészében beteljesítse a

parancsát, könnyű dolga lett volna – de ő úgy emelte fel a kést, hogy készen állt vele lesújtani, készen állt arra, hogy megölje Izsákot. Ez, ahogy a bibliai leírásból is kiderül, a történet leglényegesebb pontja. Azért olyan lenyűgöző Ábrahám hite, mert minden bizalmát Istenbe helyezte, és nem hallgatott a hétköznapi erkölcs szavára – ha másként tett volna, nem is hitből cselekedett volna. A hit mindig kockázattal jár és irracionális, nem az észen alapul.

Kierkegaard úgy gondolta, hogy néha a hétköznapi erkölcsi kötelességek, mint például az, hogy az apának mindig óvnia kell a fiát, nem minden körülmények között képviselik az elképzelhető legnagyobb értéket. Az Isten iránti engedelmesség felülírja az apai – vagy bármely egyéb – kötelességet. Emberi szemszögből nézve Ábrahám keményszívűnek és rossznak tűnik, amiért azt tervezi, hogy feláldozza a saját fiát – de Isten parancsa olyan ütőkártya, amely minden mást lesöpör az asztalról, bármi is legyen ennek a parancsnak a tartalma. Nincs nála magasabb értékű lap a pakliban, így vele szemben már az emberi erkölcsnek sincsen szava. Mégis, az az ember, aki maga mögött hagyja az erkölcsöt a hit kedvéért, egy gyötrelmesen nehéz döntést hoz meg, mindent kockára tesz anélkül, hogy tudná, vajon mi haszna származik ebből az egészből – vagy akár azt, hogy mi fog történni. Azt sem tudja, hogy a hang, amit hallott, valóban Istené volt-e. Azok, akik ezt az utat választják, teljesen egyedül vannak.

Kierkegaard keresztény volt, bár szívből utálta a dán egyházat, és képtelen volt elfogadni a körülötte élő hívők önelégült viselkedését. Számára a vallás egy szívszorító választás volt, nem pedig jó ürügy egy-két zsoltár eléneklésére a templomban. Úgy gondolta, hogy a dán egyház eltorzította a kereszténységet, és amit tanít, az így már valójában nem is tekinthető többé kereszténységnek. Ez – nem túl meglepő módon – nem tette őt különösebben népszerűvé. Szókratészhoz hasonlóan folyamatosan ingerelte azokat, akik nem értékelték az általa megfogalmazott kritikát vagy a csípős megjegyzéseit.

Az eddigiekben meglehetősen magabiztosan nyilatkoztam Kierkegaard nézeteiről – de azt elmagyarázni, hogy pontosan mire is gondolt egy-egy művében, korántsem egyszerű feladat. Ez nem véletlen: olyan szerzőről van szó, aki arra kényszeríti az olvasót, hogy maga gondolkodjon. Ritkán adott ki bármit is a saját neve alatt, jobban kedvelte az álneveket. A *Félelem és reszketést* például Johannes de Silentio

(kb. Csendes János) néven adta közre. Ezzel nem az volt a célja, hogy eltitkolja a szerzőségét – a legtöbbben amúgy is rögtön kitalálhatták, ki írta a könyvet, amit Kierkegaard egy cseppet se bánt. Ezek az álnevek inkább olyan karakterek, akik valamilyen sajátos világlátással rendelkeznek: ez azok közé a fogások közé tartozik, amelyeket Kierkegaard annak érdekében vet be, hogy az olvasó könnyebben megérthesse az általa tárgyalt álláspontokat, illetve hogy bevonja az olvasót a gondolatmenetbe. Ha egy ilyen kitalált személy szemével nézzük a világot, akkor saját magunknak kell megítélnünk, hogy az általa képviselt életmegközelítéseknek mi magunk milyen értéket tulajdonítunk.

Kierkegaard műveit majdhogynem úgy olvassuk, mint egy regényt – gyakran alkalmaz regénynarratívát elképzeléseinek világosabbá tételéhez.

A *Vagy-vagyban* (1843) a könyv fiktív szerkesztője, Victor Eremita elbeszéli, hogy miképp lelt rá a könyv alapjául szolgáló kéziratra egy antik szekrény titkos fiókjában. A történet szerint ketten írták: Eremita az egyiküket A-nak, a másikat B-nek nevezi. Az előbbi csak a gyönyört keresi az életben, az újabb és újabb élvezetek hajszolásával pedig az unalmat próbálja elkerülni. Naplójában – amely kisregényként is olvasható – elmeséli, hogyan hódított meg egy fiatal nőt; ez a történet néhány vonásában Kierkegaard Regine-nel való kapcsolatára emlékeztet. A gyönyörhajhászó elbeszélő azonban Kierkegaard-ral ellentétben csak a saját érzéseit tartja fontosnak. A *Vagy-vagy* második részében az elbeszélő bírói szerepet tölt be, akit csak az erkölcs vezérel. Az első rész stílusában „A” érdeklődési köre tükröződik: a szöveget a művészetéről, az operáról és a csábítás művészetéről szóló részek tarkítják. A második rész józanabb hangvételű és terjedelmesebb – egy bíró világnézetét tükrözi.

Ha netán szegény, cserbenhagyott Regine Olsen sorsa aggasztana, elárulhatom, hogy a Kierkegaard-ral való se veled, se nélküled kapcsolata után végül egy hivatalnokhoz ment hozzá, és úgy tűnik, hogy viszonylag boldogan élt élete további részében. Kierkegaard sosem házasodott meg, még barátnője sem volt, miután szakítottak: neki valóban Regine volt az igaz szerelme, és a vele való kapcsolata adta az alapját szinte mindennek, amit rövid és keserű élete során papírra vetett.

Sok más filozófushoz hasonlóan Kierkegaard sem örvendett túl nagy elismerésnek rövid élete során (mindössze negyvenkét évet élt). A huszadik században az egzisztencialisták (mint például Jean-Paul Sartre; lásd 33. fejezet) fellépésével könyvei egyre népszerűbbek lettek. Az egzisztencialistákat leginkább a választással kapcsolatos feszültség ragadta meg Kierkegaard munkáiban, illetve az előre megállapított minták nélküli cselekvés nehézsége.

Kierkegaard számára mindenekelőtt a szubjektív nézőpont és az egyén által hozott döntések átélése tűnt fontosnak. Karl Marx tágított a horizonton: Hegelhez hasonlóan egy kibontakozó, különféle erők által formálódó történelem képe lebegett a szeme előtt. Kierkegaard-ral ellentétben nem hitte, hogy a vallás bármiféle megváltást jelenthetne a számunkra.

27. FEJEZET

Világ proletárjai, egyesüljetek!

KARL MARX

A tizenkilencedik században Észak-Angliát fonógyárok ezrei pötytyözték; magas kéményeik sötét füstöt okádtak az égre, beborították az utcákat és korommal borítottak mindent. A gyárakban férfiak, asszonyok és gyerekek dolgoztak hosszú órákon át – nem volt ritka, hogy napi tizennégy órát töltöttek a gyárban –, hogy egy pillanatra se álljanak le a fonógépek. Nem voltak rabszolgák a szó szoros értelmében, de nagyon kevés fizetésért dolgoztak meglehetősen mostoha – gyakran veszélyes – körülmények között. Ha nem ügyeltek eléggé, könnyen elkaphatta őket a gépszív, ezeknek a baleseteknek pedig gyakran egy-egy végtag elvesztése volt a következménye – olykor pedig halálos áldozatokat is követeltek. Orvosi ellátás szinte alig volt. A munkásoknak nem volt sok választásuk: ha nem dolgoztak, éheztek, ha pedig felmondtak, nem vehették biztosra, hogy találnak másik állást. Az ilyen kegyetlen körülmények között dolgozó emberek általában fiatalon haltak meg, és nagyon kevés olyan pillanat volt az életükben, amelyet valóban a magukénak mondhattak volna.

A gyártulajdonosok eközben egyre gazdagabbak lettek; csak a profit növelésére ügyeltek. Ők birtokolták a tőkét (azt a pénzt, amelyet még több pénz megteremtésére fordíthattak), övük volt a gyárépület, övük voltak a gépek, és többé-kevésbé ők birtokolták a munkásokat is. A munkásoknak alig volt valamijük: csak a munkaképességüket bocsáthatták áruba, hogy ezzel tovább hizlalhassák a gyárosok vagyonát. A munkájuk tette értékesé azokat a nyersanyagokat, amelyeket a tulajdonos vásárolt: amikor a gyapot megérkezett a gyárba, jóval kevesebbet ért, mint amikor kikerült onnan, ez a hozzáadott érték viszont javarészt a tulajdonosok vagyonát gyarapította, miután eladták a terméket. A munkások bére igen alacsony volt – gyakran csak annyi,

hogy ne haljanak éhen. Semmi sem védte a munkásokat: ha bármilyen követeléssel álltak elő, gyakran kirúgták őket, és ha nem találtak másik munkát, akár éhen is halhattak. Amikor a német Karl Marx (1818–1883) a harmincas években nekifogott az írásnak, az ipari forradalom ezen mostoha körülményei nem csupán Angliára voltak jellemzők, hanem egész Európában hasonló volt a helyzet. Ez feldühítette Marxot.

Marx egalitáriánus volt: úgy gondolta, hogy az embereket egyenlőként kell kezelnünk. A kapitalizmusban viszont az, akinek – gyakran örökölt – pénze van, egyre gazdagabbá válik, míg azok, akiknek egyebük sincs, csak a munkaképességük, épp csak eltengődnek, és kizsákmányolják őket. Marx számára az egész történelem az osztályharcról szólt: a gazdag kapitalista osztály (a burzsoázia) és a munkásosztály vagy proletariátus harcáról. Ez a harc gátolta meg az embereket abban, hogy kiteljesíthessék mindazt, ami bennük rejtőzik, és ez tette a munkát valamilyen fájdalmas, kényelmetlen tevékenységgé, nem pedig valami olyan gyümölcsöző dologgá, amelyben az ember örömét leli.

Marx kifogyhatatlan energiával rendelkezett, és olyan ember hírében állt, akitől nem áll távol, hogy felfordulást keltsen. Életének nagy részét szegénységben töltötte, előbb Németországban, majd Párizsban, végül Brüsszelbe menekült az üldöztetés elől. Végző soron aztán Londonban telepedett le, s itt élt hét gyermekével, Jennyvel, a feleségével és egy Helene Demuth nevű házvezetőnővel (aki egyúttal házasságon kívül született gyermekének az anyja volt). Barátja, Friedrich Engels sokat segített neki: újságírói munkát szerzett a számára, és örökbe fogadta Marx törvénytelen gyermekét, hogy megőrizhesse a jó hírét. A Marx családnak szinte sosem volt elég pénze: gyakran betegeskedtek, sokat nélkülöztek, keservesen teltek a napjaik, a hét gyerekből pedig csak négy érte meg a felnőttkort.

A későbbiek során Marx a legtöbb napját a British Museum olvasótermében olvasással és írással töltötte, vagy pedig otthon maradt zsúfolt sohói lakásában, és tollba mondott a feleségének (a saját kézírása olyan csúnya volt, hogy gyakran még ő maga sem tudta elolvasni, amit írt). Ilyen nehéz körülmények között születtek meg a művei és cikkei – nem is kevés: összes művei több mint ötven vaskos kötetet tesznek ki. Gondolatai több millió ember életét változtatták meg – volt, akinek jobbra fordult tőlük a sora, sokaknak pedig kétségkívül rosszabbra. A

maga idejében minden bizonnyal legalábbis különcként tartották, sőt talán kissé bolondnak is – aligha hitte róla bárki is, hogy a későbbiekben milyen hatása lesz a világra.

Marx azonosította magát a munkásokkal: a társadalom egész rendszere az elnyomásukra épült, és lehetetlenné tette, hogy teljes értékű emberi életet élhessenek. A gyártulajdonosok igen hamar rájöttek, hogy több terméket tudnak előállítani, ha a munkafolyamatokat kisebb feladatokra tagolják: ekkor minden munkás egy adott műveletre specializálódhat a gyártósoron. Ez tovább rontott a munkások helyzetén, mivel így unalmas, folyamatosan ismétlődő munkákat kaptak. Nem látták át a gyártás teljes folyamatát, és alig kerestek annyit, hogy élelemre elegendő legyen. Ahelyett, hogy kibontakoztathatták volna a kreativitásukat, csak egy hatalmas gépezet fogaskerekei lettek, a gépezet pedig folyamatosan azon dolgozott, hogy a gazdáját még gazdagabbá tegye. Nem is emberként kezelték őket, csak olyan gyomrokként, amelyeknek szükségük van az élelemre ahhoz, hogy ne álljon le a gyártás, és a kapitalisták még több profitra tehessenek szert. A profitot Marx a munkások által hozzáadott értéként kezelte.

Mindennek a munkásokra gyakorolt hatását Marx *elidegenedésnek* nevezte. Elég sok mindent értett ezalatt: először is azt, hogy a munkásokat elidegenítik, eltávolítják valódi emberi mivoltuktól; másodsor azt, hogy a munkásokat az általuk létrehozott termék is elidegeníti. Minél keményebben dolgozik valaki és minél többet termel, annál több profithoz jutnak a kapitalisták. Úgy fest, mintha maguk a létrehozott termékek állnának bosszút a munkásokon.

De Marx szerint a munkások számára – annak ellenére, hogy nyomorúságos körülmények között, minden lépésükben gazdasági érdekek által meghatározottan élnek – van még remény: úgy hitte, hogy a kapitalizmus végső soron elpusztítja majd önmagát. A proletariátusnak az a sorsa, hogy egy véres forradalommal átvegye a hatalmat, míg végül a vérontás elcsitulása után egy jobb világ jön létre, amelyben megszűnik a kizsákmányolás, és amelyben az emberek kreatív módon, közösen dolgozhatnak. Mindenki azzal járulna hozzá a társadalomhoz, amivel tud, a társadalom pedig cserébe mindenkiről gondoskodna. „Mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint” – szól a marxi elképzelés. Azzal, hogy a munkások irányítanák a gyárat, meggyőződhetnének róla, hogy mindenki szükségletei szerint

részesülhet a javakból: senkinek nem kellene éheznie, megfelelő ruha vagy szállás nélkül maradnia. Ezt az elképzelést nevezzük kommunizmusnak: egy olyan világnak, amelyben az emberek az együttműködés gyümölcseiből részesülnek.

Marx úgy gondolta, hogy a társadalom eddigi fejlődését figyelemmel kísérve nyilvánvaló, hogy ez a jövő elkerülhetetlen: a történelem struktúrájából adódik, és bár megváltoztatni ugyan nem lehet, de megsürgetni egy kicsit mégis lehetséges. Az 1848-ban megjelent *Kommunista kiáltványban*, amelyet Engelsszel közösen írt, arra szólította fel a világ proletárjait, hogy egyesüljenek, és döntsék meg a kapitalizmust. Jean-Jacques Rousseau *Társadalmi szerződésének* (lásd 18. fejezet) első szavait visszhangozva Marxék kinyilvánították, hogy a munkások nem veszíthetnek mást, csak a láncukat.

Marx történelemszemléletére komoly hatást gyakoroltak Hegel (lásd 22. fejezet) gondolatai. Hegel, ahogy azt már láthattuk, meg volt róla győződve, hogy minden mögött egy sajátos struktúra búvik meg, a világ pedig fokozatosan az öntudatra ébredés irányába halad. Marx Hegeltől vette az elkerülhetetlen haladás gondolatát és azt is, hogy a történelem valamilyen rendszer szerint működik, és nem csupán egymást követő eseményekből áll. Marx szerint a haladást a mélyben munkáló gazdasági erők ösztönzik.

Marx és Engels az osztályharc helyett egy olyan világot képzelt el, amelyben senki nem birtokolhatna földet, nem létezne öröklött vagyon, ahol ingyenes lenne az oktatás, és ahol a köztulajdonban lévő gyárak mindenkit szükségletei szerint láthatnának el. Ebben a világban nem lenne szükség sem vallásra, sem erkölcsre – a vallás, ahogy azt gyakran idézett szállóigéjében állította, amúgy is „a nép ópiuma”: ez alatt azt értette, hogy a vallással olyan mesterséges bódulatban tartják az embereket, mintha csak ópiumot adtak volna nekik, mindegyik pedig azért van szükség, hogy a nép ne vegye észre, hogy elnyomás alatt áll. A forradalom utáni új világban az emberek kiteljesedhetnek emberi mivoltukban, jelentős munkát végezhetnek, és úgy működhetnek együtt, hogy az mindenki számára előnyös legyen. Ennek megteremtéséhez viszont mindenképpen forradalomra lesz szükség – ez pedig erőszakkal jár, mivel valószínűtlen, hogy a gazdagok harc nélkül hajlandók lennének feladni a gazdagságukat.

Marx úgy gondolta, hogy a filozófusok eddig csak leírni próbálták meg a világot, míg ő meg akarja változtatni (ezzel persze némileg igazságtalanul bánik el múltbéli kollégáival, akik közül sokan gondolkodtak az erkölcsi és politikai reformokról), az viszont igaz, hogy az ő elképzelései jóval nagyobb hatást gyakoroltak a világra, mint a többiek elméletei. Marx kiáltványa futótűzként terjedt, a nyomában pedig valódi lázadások törtek ki (többek között 1917-ben Oroszországban, de másutt is). Sajnálatos módon a Szovjetunió – az a szuperállam, amely Oroszországból és több környező államból állt össze a huszadik században – és a többi huszadik századi kommunista állam a valóságban elnyomó, kevésbé hatékony és korrupt módon működött. Egy egész nemzet termelésének megszervezése jóval nagyobb feladatnak bizonyult, mint ahogy azt bárki hitte volna. A marxisták azt állítják, hogy ez önmagában még nem cáfolja meg az eszméiket – sokan még mindig úgy gondolják, hogy Marxnak alapvetően igaza volt a társadalommal kapcsolatban, és a hiba inkább abban keresendő, hogy a kommunista államok vezetői nem tisztán a kommunizmus elvei alapján kormányoztak. Mások úgy vélik, hogy az ember természete szerint felül akar kerekedni a többiekén, és minél többet akar magának. Így az emberek közötti tökéletes együttműködés a tökéletes kommunista államban nem is valósulhat meg – egyszerűen nem férne össze a természetünkkel.

Amikor 1883-ban Marx elhunyt tuberkulózisban, igen kevesen láthatták, hogy gondolatainak milyen történelmi jelentőségük lesz a későbbiekben – úgy festett, hogy az elméletét is eltemetik vele együtt a londoni Highgate temetőben. Engels búcsúbeszéde, amelyben azt mondta, hogy Marx neve és műve tovább él majd az elkövetkező generációk során, inkább csak afféle jókívánságnak hatott, nem megalapozott állításnak.

Marxot leginkább a gazdasági viszonyok érdekelték, mert úgy gondolta, hogy a világban mindent ezek formálnak és irányítanak. A pragmatista William James valami egészen másra gondolt, amikor egy-egy idea „értékéről” beszélt: számára ez az érték egész egyszerűen azt a cselekedetet jelentette, amelyhez az elképzelés vezet, illetve azokat a változásokat, amelyek ebből adódóan létrejönnek a világban.

28. FEJEZET

És akkor mi van?

C. S. PEIRCE ÉS WILLIAM JAMES

Az erdőben egy fa törzsébe kapaszkodva egy mókus lapul. A fa másik oldalán, közvetlenül a törzs mellett egy vadász áll. Minden egyes alkalommal, amikor a vadász bal felé indul, a mókus is a maga bal oldala felé mozdul el. A vadász el akarja csípni a mókust, de az mindig úgy mozdul, hogy ne kerülhessen a szeme elé. Így zajlik ez hosszú órákon keresztül, a vadász pedig még csak egy pillantást sem vethet a prédájára. Mondhatjuk-e ebben az esetben, hogy a vadász körbejárja a vadat?

Erre a kérdésre természetesen azzal is válaszolhatunk, hogy „miért érdekelne ez az egész?”. William James (1842–1910), az amerikai filozófus-pszichológus baráti társaságában történetesen épp ez a példa merült fel, barátai pedig élénken vitatkoztak a kérdésen. James bizonyos fokig valószínűleg méltányolta volna az előbbieken megadott választ (vagyis kérdést). A vitatkozók nem találtak olyan megoldást a problémára, amely mindegyiküket kielégítette volna, de olyan hévvel tárgyalták a kérdést, mint ha a válasszal a végső igazság nyomára bukkanhatnának. Egyesek azt állították, hogy igen, a vadász valóban körbejárja a prédát, mások pedig azt, hogy nem így áll a helyzet. Végül James segítségét kérték, a filozófus pedig egy olyan válasszal állt elő, amely az általa művelt pragmatikus filozófiában gyökeredzett.

A következőket állította: ha körbejárás alatt azt értjük, hogy az ember először a mókustól északra, majd keletre, délre és végül nyugatra helyezkedik el, akkor az is igaz, hogy a vadász körbejárja a prédát. Ha viszont a körbejárást úgy értelmezzük, hogy a vadász először a mókussal szemben helyezkedik el, majd a jobbán, a háta mögött, végül pedig a balján tartózkodik – mert „körbejárás” szó alatt ezt is érthetjük –, akkor a válasz nemleges lesz, mivel a mókus mindig a vadással szemben helyezkedik el, csak épp a fa elrejtí őket egymás szeme elől.

Ez a példa azt szemlélteti, hogy a pragmatizmus a gondolatok gyakorlati következményeivel, „készpénzre váltható értékével”

foglalkozik. Ha a válaszon nem múlik semmi, az sem érdekes, hogyan döntünk. Minden attól függ, hogy miért keressük a választ egy adott kérdésre, illetve attól, hogy milyen eredményekkel jár majd az, ahogy döntünk. A mókus-kérdésben például semmi olyat nem találunk, amely különösebb hatással járna az ember sorsára, és a „körbejár” szó különböző körülmények közötti lehetséges értelmezéseinek sem nagyon múlik túl sok minden, ha pedig semmilyen gyakorlati következménye sincsen a kérdésnek, akkor igazságról sem beszélhetünk. James nem úgy gondolta, hogy az igazság valami tőlünk függetlenül létező dolog lenne, amelyre rá kell bukkannunk: azt vallotta, hogy az az igaz, ami működik a gyakorlatban is, és jótékony hatást gyakorol az életünkre.

A pragmatizmus a tizenkilencedik század végén tett szert nagyobb népszerűsége az Egyesült Államokban. Az irányzat egyik úttörője az amerikai filozófus-természettudós C. S. Peirce volt, aki a filozófia „tudományosabbá tételét” tűzte ki célul maga elé. Peirce (1839–1914) úgy gondolta, hogy ha egy állítás igaz, akkor azt valamilyen kísérlettel vagy megfigyeléssel igazolni is tudjuk. Ha például azt állítjuk, hogy „az üveg törékeny”, akkor ezt alátámaszthatjuk azzal, hogy egy kalapáccsal rácsapunk egy palackra, amely ettől apró szilánkokra robban szét. A törékenységet nem valami láthatatlan tulajdonsága az üvegnek, és csak azt jelenti, hogy a palack széttörik, ha megütjük. Az „üveg törékeny” állítás csakis azért igaz, mert ez így működik. Az „üveg átlátszó” kijelentés csakis azért igaz, mert az üvegen valóban átlátunk, az „átlátszó” pedig épp ezt jelenti – nem valamilyen misztikus tulajdonságról van szó. Peirce utálta azokat az absztrakt elméleteket, amelyeknek nem volt köze a gyakorlati élethez. Az igazság az ő számára azt az állapotot jelentette, amely akkor állna elő, ha minden kísérletet és megfigyelést elvégeznénk a világban. Ez a hozzáállás igencsak hasonlít A. J. Ayer logikai pozitivizmusára, amelyről majd a 32. fejezetben ejtünk szót.

Peirce műveit nem olvasták széles körben – William James munkáit viszont sokan forgatták. Kiváló író volt, legalább olyan tehetséges, mint testvére, az író Henry James. William hosszú órákat töltött a pragmatizmus kérdéseinek megtárgyalásával Peirce társaságában abban az időben, amikor mindketten a Harvardon tanítottak, míg végül kialakította a saját pragmatizmus-változatát, amelyet ezek után tanulmányokban és előadásai során is igyekezett népszerűsíteni.

Számára a pragmatizmus lényege összefoglalhatónak tűnt annyival, hogy „az az igaz, ami működik” – bár őszintén szólva azt sosem fogalmazta meg teljesen pontosan, hogy mit is ért az alatt, hogy valami „működik”. Annak ellenére, hogy a pszichológia egyik korai művelője volt, nemcsak a tudomány érdekelte, hanem a jó és a rossz kérdése, illetve a vallás is. Az egyik legvitatottabb műve épp a vallás témájával foglalkozik.

James megközelítése gyökeresen különbözik a hagyományos igazságfelfogástól: eszerint az igazság az, ami megfelel a tényeknek. Egy mondat igazsága a korrespondencia-elmélet szerint abban keresendő, hogy milyen pontosan írja le a világot. A „macska a szőnyegen pihen” kijelentés akkor igaz, ha a macska valóban a szőnyegen ejtőzik, ha nem ezt teszi – mondjuk, akkor ha a kertben egerészik –, a mondat is hamis lesz. James elmélete szerint a „macska a szőnyegen pihen” mondat igazsága attól függ, hogy ez a megállapítás milyen gyakorlati jelentőséggel bír a számunkra. Ha például azt tervezzük, hogy elengedjük a hörcsögöt a nappaliban, a macska jelenléte gyakorlati jelentőségű lesz a számunkra.

Az előzőekhez hasonló példák alkalmazásánál a pragmatizmus igazságelmélete nem tűnik különösebben érdekesnek vagy veszedelmesnek, de ha egy olyan mondatot veszünk szemügyre ebből a szempontból, mint például az, hogy „Isten létezik”, már másként fest a dolog. Vajon mit mondhatott erre James?

Nos, vajon létezik Isten? Te mit gondolsz? A válaszok alapvetően három hozzáállást fedhetnek le: igen, nem, és nem tudom. Valószínűleg ha neked szegeztek ezt a kérdést, te is többé-kevésbé ezen három válasz valamelyikét adod a kérdezőnek. Ennek a három álláspontnak neve is van: teizmus, ateizmus és agnoszticizmus. Azok, akik azt válaszolják, hogy „igen, Isten létezik”, általában azt értik ez alatt, hogy létezik valahol egy felsőbbrendű Létező, és az „Isten létezik” kijelentés abban az esetben is igaz lenne, ha egyetlen ember sem élne a világon, sőt akkor is, ha soha nem is létezett volna emberiség. Az „Isten létezik” és az „Isten nem létezik” kijelentés vagy igaz, vagy hamis, és ez nem attól függ, hogy mi mit gondolunk róluk. Csak abban reménykedünk, hogy eltaláljuk a jó választ, ha megpróbáljuk eldönteni a kérdést.

James igencsak eltérő irányból közelítette meg a problémát. Úgy gondolta, hogy az „Isten létezik” kijelentés igaz, mégpedig azért, mert

szerinte az Istenbe vetett hit hasznos a számunkra. Azután jutott erre a következtetésre, hogy megvizsgálta ennek a hitnek a hasznosságát. Ezt a kérdést különösen fontosnak tartotta: könyvet is írt a témában *The Varieties of Religious Experience* (A vallási tapasztalat változatai) címmel. A mű 1902-ben jelent meg, James pedig a hit különböző hatásait vizsgálta benne. Szerinte az „Isten létezik” kijelentés igaz, ha az embernek valamiért jót tesz, ha hisz Istenben. Ez az elképzelés kissé meglepőnek tűnhet; egy kicsit hasonlít Pascal tétjére (lásd 12. fejezet), amely szerint az agnosztikusok jobban járnak, ha a biztonság kedvéért úgy tesznek, mintha létezne Isten. Pascal úgy gondolta, hogy az „Isten létezik” kijelentés igazságát Isten valóságos léte vagy nemléte határozza meg, nem pedig az, hogy ettől a hittől az emberek jobban érzik-e magukat, vagy jobb emberekké válnak-e tőle. Pascal azért buzdította arra az embereket, hogy tétjüket Istenre tegyék, hogy abba az irányba terelje az agnosztikusokat, amelyet ő igaznak fogadott el. James számára az „Isten létezik” kijelentést az a feltételezés teszi igazzá, hogy a vallás a javunkra válik.

Nézzünk egy másik példát, csak hogy egészen világos legyen a helyzet! Igaz-e „a Télapó létezik” mondat? Vajon tényleg van egy vidám, pocakos, pirospozsgás fickó, aki minden karácsonykor leereszkedik a kéményünkön egy ajándékokkal teli puttonnyal? Ha úgy gondolsz, hogy az ajándékokat tényleg a Télapó hozza, ugord át ezt a bekezdést – azonban van egy olyan gyanúm, hogy ezt te sem hiheted egészen komolyan, bár jó lenne, ha így mennének a dolgok. Bertrand Russell (lásd 31. fejezet) épp azzal gúnyolta ki James pragmatizmusát, hogy abból szerinte egyenesen következne, hogy James hitt a Télapóban. James úgy gondolta, hogy egy kijelentés igazsága attól függ, hogy milyen hatásokat vált ki belőlünk, ha igaznak fogadjuk el – márpedig azt hinni, hogy tényleg a Télapó hozza az ajándékokat, kellemes érzés (a kisgyerekeknek legalábbis egész biztosan az). Ez teszi olyan különlegessé számunkra a karácsonyt, jól viselkednek, mert úgy gondolják, hogy a Télapó figyeli, hogy ki rosszkodik, és türelmetlenül várják a nagy eseményt az ünnepet megelőző napokban. Mondhatjuk, hogy a Télapóba vetett hit a gyerekek esetében bevál, ebből pedig az is következik (James elmélete szerint), hogy „a Télapó létezik” mondatnak igaznak kell lennie. James válaszul rámutathatott volna, hogy a Télapóba vetett hit beválhat a kicsiknél, de nem válhat be mindenkinél:

ha a szülők is úgy hinnék, hogy ő hozza az ajándékokat, nem mennének el ajándékot vásárolni a gyerekeknek. Az első karácsony alkalmával kiderülne, hogy valami nem stimmel „a Téliapó létezik” kijelentéssel. De mit jelent mindez? Úgy állna a helyzet, hogy ez a kijelentés igaz a kicsik számára, de a legtöbb felnőtt számára hamis? Úgy tűnik, hogy ez a megközelítés szubjektívvá tenné az igazságot, mert csak attól függne az, hogy valami igaz vagy hamis, hogy mi hogyan érezzük magunkat, nem pedig attól, hogy milyen a világ.

Nézzünk egy másik példát: honnan tudhatjuk, hogy mások is rendelkeznek elmével? Azt a magam tapasztalataira alapozva tudom, hogy nem vagyok zombi, érzékelem a magam gondolatait, szándékait és így tovább. De honnan tudhatom, hogy az engem körülvevő embereknek is vannak gondolataik? Az is elképzelhető, hogy a többiek nem is rendelkeznek öntudattal. Lehetséges, hogy rajtam kívül mindenki más zombi, a cselekedeteik pedig híján vannak mindenféle tudatosságnak. Ezt nevezzük a mások tudata problémájának, amely már jó ideje foglalkoztatja a filozófusokat, és amelyre elég nehéz megfelelő választ találni. James szerint onnan tudhatjuk, hogy mások is rendelkeznek elmével, hogy különben képtelenek lennének kielégíteni azt a vágyunkat, hogy a többiek felismerjenek és tiszteljenek bennünket. Ez megint csak kissé furcsán hangzik: úgy tűnik, mintha a pragmatizmus csupán önámítás lenne, és azt diktálná, hogy higgyünk el mindent, amitől jól érezzük magunkat, és ne törődjünk vele, hogy igaz-e, amit elhiszünk vagy sem. Ha valaki valami szépet mond nekünk, nem fogadhatjuk el, hogy az illető egy tudatos élőlény csak azért, mert jól érezzük magunkat a szavai hatására. Elképzelhető, hogy egy robot bókolt nekünk.

A huszadik században az amerikai Richard Rorty (1931–2007) fejlesztette tovább a pragmatista filozófiát. Jameshez hasonlóan eszköznek tekintette a szavakat, nem pedig olyan szimbólumoknak, amelyek valamilyen módon visszatükrözik azt, hogy milyen a világ. A szavak lehetővé teszik a számunkra, hogy kezdjünk valamit a világgal, nem pedig visszatükrözik azt. Rorty szerint „az igazság az, amit még elnéznek neked a kortársak”, és egyetlen történelmi kor sem ragadta meg jobban vagy rosszabbul az igazságot, mint bármelyik másik. Amikor az emberek leírják a világot, akkor olyan helyzetben vannak, mint, mondjuk, egy színikritikus, mikor Shakespeare egyik darabját interpretálja: nincsen egy olyan kizárólagosan helyes olvasat, amelyet

mindnyájunknak el kellene fogadnunk. Az idők során a különböző emberek más és más megközelítést alkalmaznak a szöveggel kapcsolatosan. Rorty tagadta, hogy létezne bármi, ami minden körülmények között, mindig igaz lenne – legalábbis ez az én Rorty-olvasatom. Úgy gondolta, hogy olyasformán, ahogy a fejezet elején felhozott témára sincsen jó válasz, tökéletes interpretációról sem beszélhetünk.

Az, hogy Nietzsche műveinek van-e tökéletes interpretációjuk, egy újabb érdekes kérdés.

29. FEJEZET

Isten halála

FRIEDRICH NIETZSCHE

„Isten halott” – ezek Friedrich Nietzsche (1844–1900) leghíresebb szavai. De hogyan halhat meg Isten, ha egyszer halhatatlannak kellene lennie? A halhatatlan lények nem halhatnak meg: örökké élnek. Bizonyos értelemben épp ez a lényeg. Az, hogy „Isten halála”, meglehetősen furcsán hangzik – Nietzsche szándékosan arra az elképzelésre akart ezzel utalni, amely szerint Isten nem halhat meg. Nem azt akarta ezzel mondani, hogy Isten régebben életben volt, mára azonban meghalt, hanem inkább arra próbált utalni, hogy az Istenbe vetett hit ésszerűtlenné vált. A *Vidám tudományban* (1882) Nietzsche egy olyan karakter szájába adja ezeket a szavakat, aki egy lámpással keresi Istent a világban, de sehol sem találja. A falubeliek az illetőt bolondnak tartják.

Nietzsche figyelemre méltó egyéniség volt. Igen fiatalon, mindössze huszonnégy évesen a bázeli egyetemen professzori állást kapott; úgy tűnt, hogy a fiatalember hihetetlen tudományos karrier előtt áll. Ez a különleges, eredeti gondolkodó azonban nem volt hajlandó másokhoz alkalmazkodni vagy bárhová beilleszkedni, sőt úgy tűnt, mintha még élvezné is, hogy megnehezíti az életét. 1879-ben végül – részben egészségügyi problémái miatt is – otthagyta az egyetemet, és beutazta Olaszországot, Franciaországot és Svájcot, miközben olyan könyveket írt, amelyeket a maga idejében jóformán senki sem olvasott. Ezek a művek már a filozófia és a szépirodalom remekművei közé tartoznak. Nietzsche mentális egészsége fokozatosan romlott, későbbi éveit pedig főleg elmeegógyintézetben töltötte.

Kant szépen, rendezetten kifejtett gondolataival ellentétben Nietzsche gondolatai minden elképzelhető szögből záporoznak az olvasóra. Sok művében rövid, töredékszerű bekezdésekben, velős, egymondatos kommentárokból fogalmaz, amelyek olykor ironikusak, máskor őszinték, gyakran pedig arrogánsak és provokatívak. Néha úgy érezhetjük, hogy Nietzsche ordítózik velünk, máskor azt gondolhatnánk,

hogy valami alapvető igazságot súg a fülünkbe. Gyakran mintegy cinkosává teszi az olvasót, mondván, hogy „te meg én tudjuk, hogy állnak a dolgok, de azok a bolondok, na, azok tévedésben élnek” Az egyik olyan téma, amelyhez minduntalan vissza-visszatér, a moralitás volt.

Ha Isten meghalt, mi történik? Nietzsche erre azt válaszolta, hogy Isten halálával megszűnik az erkölcs alapja is. A jóról, a rosszról, a gonoszról alkotott elképzeléseink csak egy olyan világban értelmezhetők, amelyben létezik Isten. Ha nincs Isten, annak a lehetősége is elvész, hogy valamiféle iránymutatással rendelkezessünk az életvezetéssel és az értékekkel kapcsolatban. Ez bizony meglehetősen keményen hangzik – Nietzsche kortársai nem is akartak hallani róla. Nietzsche „immoralistaként” határozta meg magát, nem olyasvalakiként, aki szándékosan tenne rosszat, hanem olyasvalakiként, aki túl akar lépni minden erkölcsön, ahogy egy könyve címében írja: *Túl jön és rosszon*.

Nietzsche szerint Isten halála új lehetőségeket tárt fel az emberiség számára. Ezek a lehetőségek egyszerre rémisztők és lelkesítők. Először is: biztosítókötél nélkül kell boldogulnunk, anélkül hogy bármilyen szabály irányíthatna bennünket az életünk során. Ott, ahol a vallás valaha értelmet és keretet adott az erkölcsi cselekvésnek, Isten halála minden határt szétért, ezzel egy időben pedig mindent lehetővé is tett. Nietzsche szerint mindennek az az előnye, hogy lehetővé vált, hogy magunk szabjuk meg a saját értékeinket. Az ember ebben a szabadságban úgy alakíthatja a saját életét, mint a művész egy mestermunkáját.

Nietzsche szerint, ha elfogadjuk, hogy nincs Isten, akkor a továbbiakban a keresztény erkölcs jó és rossz definícióihoz sem ragaszkodhatunk többé – ez önámítás lenne. Azok az értékek, amelyek a kereszténységből maradtak ránk – mint például az együttérzés, a jóindulat, mások tekintetbe vétele – kétségbe vonhatóvá válnak. Nietzsche mindehhez úgy látott hozzá, hogy megvizsgálta, honnan is eredhetnek ezek az értékek.

Szerinte az előbbieken említett keresztényi erények meglepő forrásból fakadnak. Úgy gondolhatnánk, hogy az együttérzés és a jóindulat maguktól értetődő módon jók – feltehetőleg a legtöbbünket úgy neveltek, hogy becsüljük a jóindulatot és megvessük az önzést.

Nietzsche azt állította, hogy azoknak a gondolati és érzelmi mintáknak, amelyeknek birtokában vagyunk, történetük van, és ha ezt a történetet (vagy genealógiát) egyszer megismerjük, és belátjuk, hogy milyen úton fejlődtek ki bennünk ezek a mintázatok, többé már nem tekinthetjük őket örök időktől fogva rögzített szabályoknak.

Az *erkölcs genealógiájához* című művében Nietzsche kifejti, hogy az arisztokrata ókori görög hősök a csatában tanúsított hősiesség, a becsület és a szégyen eszméire építették fel az életüket, nem pedig a jó szándék, a nagylelkűség és a büntudat alapzatára. Homérosz ezeknek az embereknek a világát írta le az *Odüsszeiában* és az *Iliászban*. Ebben a világban a gyengék, a hatalom nélküliek, a rabszolgák irigyelték a hősöket, és ebből az irigységből és sértettségből egy új értékrend jött létre, amely homlokegyenest szembement az arisztokraták erényeivel. Ez az új értékrend nem az erőt és a hatalmat ünnepelte: a rabszolgák a nagylelkűséget és a gondoskodást avatták erényekké. Ez a rabszolgamorál – ahogy Nietzsche nevezi – az erősek cselekedeteit gonosztetteknek állította be, a saját érzéseit pedig erényekként kezelte.

Az az elképzelés, hogy a jó szándék erénye az irigységben gyökerezik, meglehetősen kihívónak hat. Nietzsche a jelek szerint sokkal inkább az arisztokrata erényekhez vonzódott: a harcias, hősies tulajdonságokat részesítette előnyben az együttérzés keresztényi eszméjével szemben. A kereszténység és a belőle fakadó értékrend mindenkit egyenlőként kezel, Nietzsche pedig úgy gondolta, hogy ez egy hatalmas tévedés: azok a művészek, akikre felnézett (például Beethoven vagy Shakespeare) messze kiemelkednek a tömegből. Úgy tűnik, hogy a szerző szerint az irigységen alapuló keresztény értékrend csak visszafogja az emberiséget a fejlődésben – ha pedig megszabadulunk ettől az etikától, a gyengéket valószínűleg eltiporják, de ez az az ár, amelyet meg kell fizetnünk az erősek előtt feltáruló lehetőségekért.

Az *Így szólt Zarathustra* című művében (1883–1892) Nietzsche az *Übermensch*ről, az emberfeletti emberről írt, egy képzeletbeli, a jövőben élő emberről, akit nem kötnek többé az erkölcsi szokások, túllép rajtuk, és új értékeket teremt a maga számára. Elképzelhető, hogy Charles Darwin evolúcióelméletéből merítve, Nietzsche úgy vélte, hogy az *Übermensch* jelenti a következő lépcsőfokot az emberiség fejlődésében. Ez az elképzelés némiképp aggasztó, részben azért is, mert a jelek szerint azokat támogatja, akik hősként tekintenek magukra, és azt

tesznek, amit csak akarnak, anélkül hogy tekintettel lennének az embertársaikra. Ennél is kellemetlenebb, hogy ezt az elképzelést a náci is átvették, és ezzel próbálták igazolni a felsőbb rendű fajról szóló beteges elméletüket – a legtöbb kutató egyébként egyetért abban, hogy ezzel félremagyarázták a filozófus gondolatait.

Nietzsche megítélésének az sem használt sokat, hogy nővére, Elisabeth rendelkezett a művei kiadásáról, miután ő maga már elvesztette a józan eszét, illetve a halála utáni harmincöt évben. Elisabeth szélsőséges nacionalista és antiszemita volt, így amikor átolvasta testvére kézíratait, azokat a sorokat válogatta ki, amelyek tetszettek neki, azokat pedig kihagyta a kiadásokból, amelyek Németországot kritizálták vagy nem támogatták az ő rasszista elképzeléseit. Az általa szerkesztett (vagy meghúzott) szöveg *A hatalom akarása* címmel, kvázi náci propagandaként látott napvilágot, Nietzsche pedig a Harmadik Birodalom kedvelt szerzőjévé avansált. Igen valószínűtlen, hogy ha megérte volna, ugyanez lett volna a helyzet, bár kétségtelen, hogy a műveiben sok helyütt határozottan támogatja, hogy az erős elpusztíthassa a gyengét. Nem csoda – mondja –, hogy a bárányok gyűlölik a sast, de a ragadozót sem szabad megvetnünk azért, mert elragadja az áldozatát.

Kanttal ellentétben, aki az értelmet ünnepelte, Nietzsche mindig az érzelmek és az irracionális erők fontosságát hangsúlyozta az emberi értékek alakításában. Az általa képviselt nézőpont csaknem bizonyosan nagy hatást gyakorolt Sigmund Freudra, aki a tudatalatti vágyak természetét és szerepét kutatta az ember életében.

30. FEJEZET

Álcázott gondolatok

SIGMUND FREUD

Vajon valóban képesek vagyunk önmagunk megismerésére? Az ókori filozófusok úgy gondolták, hogy igen – de mi van, ha tévedtek? Mi van akkor, ha léteznek az elménknek olyan sötét zugai is, amelyekhez közvetlenül sosem férhetünk hozzá, léteznek olyan „szobák” az agyunkban, amelyeknek folyamatosan zárva maradnak az ajtói?

A látszat félrevezető lehet: amikor virradatkor a Napra nézünk, úgy tűnik, mintha a láthatár fölé emelkedne. Napközben – legalábbis ez a látszat – a Nap átvándorol az égen, végül pedig lenyugszik: ez alapján úgy fest, mintha a Föld körül keringene. Évszázadokon keresztül mindenki ezt is hitte, ám ma már tudjuk, hogy nem ez a helyzet. A tizenhatodik században Nikolaus Kopernikusz fedezte fel, hogy a Föld kering a Nap körül, de már őt megelőzően is sok csillagász gyanította, hogy ez így van – a kopernikuszi fordulat, annak a felfedezése, hogy nem a Föld áll a világegyetem középpontjában, mégis megváltoztatta a gondolkodást.

A tizenkilencedik század közepe is tartogatott egy ehhez hasonló meglepetést (lásd 25. fejezet). Egészen Darwinig úgy tűnt, hogy az emberek teljesen különböznek az állatoktól, és a legtöbben úgy hitték, hogy Isten teremtette őket. Az evolúció és a természetes kiválasztódás elmélete azonban arra mutatott, hogy az emberek és a majmok közös ősökkel rendelkeznek, és nincs különösebb okunk azt feltételezni, hogy Isten teremtett bennünket: az emberiség létrejötte nem egy végtelen hatalmú személynek köszönhető, hanem egy személytelen folyamatnak. Darwin elmélete megmagyarázta, hogy miképpen származik az ember a majomféléktől, és rámutatott, hogy mind a mai napig milyen közel állunk az őseinkhez. A darwini forradalom hatása Freud korában is erősen érezhető volt.

Sigmund Freud (1856–1939) szerint az emberi gondolkodás harmadik forradalmi lépését éppen az ő nagy vívmánya, a tudattalan felfedezése

jelentette. Felfedezte, hogy a legtöbb cselekedetünk különféle, általunk nem is észlelt vágyakra vezethető vissza. Nem szemlélhetjük közvetlenül ezeket az erőket, mégis befolyásolják a tetteinket, és léteznek olyan dolgok is, amelyeket valójában meg szeretnénk tenni, de magunk sem tudunk róluk. Ezek a tudatalatti vágyak komoly hatást gyakorolnak minden egyes ember életére és a társadalom struktúrájára is. Ezekre vezethetők vissza az emberi civilizáció legjobb és legszörnyűbb teljesítményei is. Ebben állt Freud nagy felfedezése, bár mindez nyomokban már Nietzsche írásaiban is fellelhető.

Freud neurológusnak tanult, és pszichológusként praktizált. Bécsben élt – az Osztrák–Magyar Monarchia fővárosában. Freud apja középosztálybeli zsidó volt, maga Freud pedig tipikus példája volt annak a jó oktatásban részesült, jó körülmények között élő fiatalembereknek, akikről csak úgy nyüzsgött ez a kozmopolita város a század vége felé. Praxisának néhány esete egyre inkább a psziché működése felé terelte a fiatal orvos figyelmét – úgy gondolta, hogy a psziché irányítja az ember viselkedését, betegeinek pedig előttük is ismeretlen pszichés folyamatok okozzák a tüneteit. A hisztéria és a neurózis egyéb tünetei különösképp érdekelték. Hisztérikus páciensei – javarészt nők – gyakran alvajárók is voltak, sokszor hallucináltak is, sőt néha még paralízis is sújtotta őket, azt viszont nem lehetett tudni, hogy mi okozza mindezeket a tüneteket. Az orvosok semmiféle fizikai okot nem találtak. Miután Freud alaposan kikérdezte a betegeket a tüneteikről, és elmélyedt a személyes életükben is, arra jutott, hogy ezeket a tüneteket valószínűleg valamiféle zavaró emlék vagy vágy okozza, ez pedig gyakran tudatalatti, így a betegek nem is tudnak a létezéséről.

Freud arra kérte a betegeit, hogy feküdjenek le egy díványra, és beszéljenek neki bármiről, ami csak eszükbe jut – a betegek pedig gyakran már csak annak köszönhetően is jobban érezték magukat, hogy megszathatták valakivel a gondolataikat. Ez a „szabad asszociáció” lehetővé tette a gondolatok áramlását, és meglepő eredményekkel járt: napvilágra hozta, tudatossá tette azt, ami ezt megelőzően a tudatalatti homályában maradt. Freud kíváncsi volt a betegek álmaira is. Valamiképpen ez a „beszédkúra” feltárta, hogy mi bántja a betegeket, és segített nekik megszabadulni egyes fizikális tünetektől is. A beszélgetés során enyhült az a nyomás, amelyet azok a gondolatok gyakoroltak

rájuk, amelyekkel nem akartak szembenézni. Ez volt a pszichoanalízis születése.

De nem csupán a neurotikus vagy hisztérikus emberek rendelkeznek tudatalatti vágyakkal és emlékekkel, hanem mindenki más is – Freud szerint ennek köszönhetően válik lehetővé a társadalmi élet. Elrejtjük magunk elől azt, amit valójában érzünk, és amire valójában vágyunk. Ezen gondolatok között sok erőszakos vagy szexuális tartalmú is található, ezeket pedig veszélyes napvilágra hozni. Az agy *elnyomja*, a tudatalattiba szorítja őket. Sok efféle vágy gyerekkorunkban születik meg bennünk, és sok gyermekkori élmény újra felszínre kerülhet felnőttkorunkban is. Freud például úgy gondolta, hogy minden férfi tudat alatt meg akarja ölni az apját és szeretkezni akar az anyjával. Ez a híres Ödipusz-komplexus (Oidipusz a görög mitológiában egy olyan thébai király volt, aki megölte az apját és feleségül vette az anyját, miközben nem tudta, hogy ezt cselekszi). Néhány ember életét ez a különös, korai vágy határozza meg anélkül, hogy erről akár a leghalványabb sejtelmük lenne. Van valami az emberi elmében, amely meggátolja ezeket a sötét gondolatokat és vágyakat abban, hogy a felszínre kerüljenek, és felismerhetővé váljanak az ember számára, de bármi is legyen ez az erő, nem mondhatjuk, hogy minden esetben sikerrel járna. A gondolatok valahogy átkerülnek a gáton, de álcázott formában: például az álmainkban bukkannak elő.

Freud szerint az álom a tudattalanba vezető királyi út, az egyik legjobb módja annak, hogy kifürkészessük ezeket az elrejtett gondolatokat. Azok a dolgok, amiket álmainkban élünk át, nem azok, amiknek látszanak. Egyfelől adott az álom felszíni tartalma, az, ami történik, de az álom valódi jelentését a *latens* tartalom adja. A pszichoanalízis során ezt próbáljuk megérteni. Mindazok, amikkel álmainkban találkozunk, szimbólumok, amelyek a tudattalanban megbúvó gondolatokra utalnak, így az az álom, amelyben például egy kígyót, egy esernyőt vagy egy kardot látunk, valamiféle rejtett szexuális tartalommal bír. Az előbb említett dolgok klasszikus „freudi szimbólumok”, s mindegyikük a péniszre utal. Ehhez hasonlóan egy barlang vagy egy erszény álmképe valójában a vaginára utal. Ha abszurdnak vagy sokkolónak találjuk ezt az elképzelést, arra Freud valószínűleg azt mondaná, hogy az elménk így próbál megvédeni minket

annak felismerésétől, hogy bennünk is efféle szexuális tartalmú gondolatok működnek.

A tudatalatti vágyak leleplezésének egy másik módja a „freudi elszólások” vizsgálata: ilyenkor olyan vágyakra derülhet fény, amelyek meglétéről mi magunk sem tudunk. Több híradóssal, műsorvezetővel is előfordult már, hogy beletört a nyelve egy névbe vagy egy szóba, az eredmény pedig egy véletlenül kiejtett trágárság lett: egy freudiánus erre azt mondaná, hogy az ilyesmi túl gyakran esik meg ahhoz, hogy pusztán véletlen legyen.

Nem minden tudatalatti vágy szexuális vagy erőszakos tartalmú: akadnak köztük olyanok is, amelyek valamilyen alapvető ellentétre hívják fel a figyelmet. Elképzelhető, hogy tudatosan valami olyasmire vágyakozunk, amit tudat alatt nem szeretnénk. Gondoljunk csak bele: le kell tennünk egy vizsgát, hogy bekerüljünk az egyetemre, és tudatosan mindent megteszünk annak érdekében, hogy megfelelően felkészüljünk rá: tanulmányozzuk a korábbi felvételi vizsgák anyagát, felkészülünk a válaszokra, és beállítjuk az ébresztőóránkat, hogy biztosan odaérjünk a felvételre. Úgy tűnik, hogy minden rendben van: felkelünk, megreggelizünk, elérjük a megfelelő buszt is, és elégedetten nyugtázzuk, hogy még marad is egy kis időnk a vizsgáig. Épp hátradőlnénk, amikor észrevesszük, hogy véletlenül rossz járatra szálltunk, amelyen a város túlsó felébe robogunk, mint ahol lennünk kellene. Teljesen reménytelen, hogy időben odaérjünk. A sikeres vizsgától való tudatalatti félelmünk felülírta a tudatos erőfeszítéseinket. Valójában tudatunk mélyén nem is akartuk letenni azt a vizsgát, ezt pedig magunknak sem mertük bevallani – de a tudatalattink végül feltárta a számunkra.

Freud ezt a magyarázatot nem csupán a neurotikusokra alkalmazta, hanem bevett kulturális sajátosságokra is: például pszichoanalitikai magyarázatot nyújtott arra, hogy miért vonzza az embereket a vallás. Lehetséges, hogy hiszel Istenben, és az is elképzelhető, hogy úgy érzed, hogy Isten jelen van az életedben. Freud úgy gondolta, hogy tudja, miért érzed így: elképzelhető, hogy te magad úgy gondolod, hogy azért hiszel Istenben, mert létezik, de Freud szerint ezt a hitet az okozza, hogy még mindig szükséged van egy védelmezőre, mint kiskorodban. Freud szerint egész civilizációk alapultak ezen az illúzión: azon, hogy létezik egy erős apafigura, aki majd megvédelmezi őket. Ezzel csupán azt próbáljuk elhitetni magunkkal, hogy igaz, amire vágyunk: csak azért

hisszük, hogy Isten valójában létezik, mert nagyon szeretnénk, ha létezne, mindez pedig abból a tudattalan vágyból fakad, hogy valaki vigyázzon ránk és gondoskodjon rólunk – ez a vágy pedig a korai gyermekkorban keletkezik. Az Istenbe vetett hit jó érzéssel tölti el azokat, akikben megmaradt ez a kisgyermekkori vágy, de az esetek többségében a hívők nem ismerik fel, hogy ezt mi okozza bennük, és elnyomják, nem hajlandók magukban megfogalmazni azt az elképzelést, hogy a hitük valójában egy mélyről fakadó és kielégítetlen belső vágy kielégítését szolgálja, nem egy valóban létező Istenre irányul.

Filozófiai szempontból Freud munkássága rengeteg olyan, az elmével kapcsolatos kérdést helyezett ismét előtérbe, amilyenekkel például René Descartes foglalkozott. Descartes úgy gondolta, hogy az elme önmaga számára átlátható: ha valamit elgondolunk, tudatában kell lennünk a gondolatnak. Freud felfedezése után a tudattalan mentális tevékenységek lehetőségét kénytelenek vagyunk elfogadni.

A freudi gondolatok alapját képező elképzelésekkel azonban nem minden filozófus ért egyet, bár a tudatalatti folyamatok lehetőségét sokan elfogadják közülük. Sokan azzal vádolták Freudot, hogy az elmélete tudománytalan: ezek közül a leghíresebb Karl Popper volt (lásd 36. fejezet), aki a pszichoanalízis elképzeléseit „falszifikálhatatlanoknak” minősítette. Ezzel az elnevezéssel nem dicsérni akarta az elméletet. Popper számára a tudományos kutatás lényegét az adta, hogy a felfedezéseket próbára lehet tenni, vagyis minden felfedezés ellenőrizhető, van rá mód, hogy kiderüljön, ha tévedtünk. Popper a következő példát hozza fel Freud ellenében: tegyük fel, hogy van egy ember, aki belök egy gyereket a folyóba, és van egy másik, aki utána veti magát a fuldoklónak. Mindkét eset magyarázható Freud elképzelései alapján: az első illető elfojtja az Ödipusz-komplexus egyes vonásait, a második pedig „szublimálta” tudatalatti vágyait, így társadalmilag hasznos cselekedetek mozgatórugójává tette őket. Ha az égvilágon minden lehetséges megfigyelést az elmélet mellett szóló bizonyítéknak tekintünk, és semmiféle lehetséges megfigyelés nem cáfolhatja az elméletet, akkor Popper szerint maga az elmélet egyáltalán nem tekinthető tudományosnak. Freud erre valószínűleg azt válaszolta volna, hogy Popperben valami elfojtott vágy munkál, és ezért bírálja ilyen élesen a pszichoanalízis tudományát.

Bertrand Russell, bár egészen másként gondolkodott, mint Freud, a vallás kérdésében egyetértett vele. Úgy gondolta, hogy az emberi boldogtalanság nagy részéért a vallás tehető felelőssé.

31. FEJEZET

A jelenlegi francia király kopasz?

BERTRAND RUSSELL

Bertrand Russellt tizenéves korában a szex, a vallás és a matematika érdekelte – mindez csak elméletben. Hosszú élete során (1970-ben, kilencvenhét éves korában hunyt el) az elsővel kapcsolatban bizonytalan volt, a másodikat támadta, a harmadikat pedig értékes felfedezésekkel bővítette.

Russellt a nemiséggel kapcsolatos nézetei bajba is keverték. 1929-ben jelentette meg *Házasság és erkölcs* című művét, amelyben kétségbe vonta a kereszténység hűségére vonatkozó álláspontját: úgy gondolta, hogy nem kötelező hűségeseink lennünk. Ez azért akkoriban jó néhány kortársban megütközést keltett, de ez Russellt nemigen érdekelte. Hat hónapot töltött börtönben, mert 1916-ban felemelte a szavát az első világháború ellen. A későbbiekben közreműködött a Nukleáris Leszerelési Mozgalom (CND) megalapításában is: ez a nemzetközi mozgalom a tömegpusztító fegyverek ellen emelte fel a hangját. Ezt a mozgékony kis öregurat még a hatvanas évek politikai gyűlésein is az első sorban találhattuk, amelyeken még mindig ugyanolyan hévvel tiltakozott a háború ellen, mint fiatalkorában, bő ötven évvel azelőtt. Ahogyan ő fogalmazott: „Vagy az ember semmisíti meg a háborút, vagy a háború az embert.” Egyelőre még egyikre sem került sor.

A vallás témájával kapcsolatban ugyanilyen világosan fogalmazott – és ugyanilyen provokatívan is. Russell kizártnak tartotta, hogy Isten megmenthetné az emberiséget: csakis az értelmünkben bízhatunk. Úgy gondolta, hogy az emberek azért fordulnak a valláshoz, mert félnek a haláltól, a vallás pedig vigaszt nyújt a számukra. Megnyugtató azt hinni, hogy létezik egy Isten, aki megbünteti a gonoszokat, még akkor is, ha azok a földi életük során megúszták a büntetést – de Isten nem létezik, a vallás pedig csaknem minden esetben több szenvedést okozott, mint

boldogságot. Russell csak a buddhizmust tekintette kivételnek, szerinte a kereszténység, a judaizmus, az iszlám és a hinduizmus is ugyanúgy rengeteg szenvedést okozott az embereknek. Ezek a vallások történetük során háborúkat robbantottak ki, gyűlöletet szítottak az emberek között, és milliók haláláért tehetők felelőssé.

Mindebből nyilvánvaló, hogy pacifista létére Russell képes volt kiállni és harcolni a meggyőződése mellett (ha máshogy nem, hát a gondolkodás fegyverével), amellet, amit jónak és helyesnek gondolt. Hiába volt pacifista, elismerte, hogy egyes esetekben (mint például a második világháború idején) a harc az egyetlen jó megoldás.

Angol főnemesi családba született, méghozzá nem is akármilyenbe: hivatalos címe szerint earl volt. Fizimiskája szerint is az angol earl mintaképe lehetne: döllyfős tekintete, hamiskás mosolya és csillogó szemei egyből leleplezik arisztokrata származását. A hangja is úgy zengett, mintha egy másik századból szólna a hallgatósághoz – ami azt illeti, ez így is volt: 1872-ben született, vagyis még viktoriánus korban. Apai nagyapja, Lord John Russell, miniszterelnök volt.

Russell filozófiai „keresztapja” az ateizmusban John Stuart Mill volt (lásd 24. fejezet). Sajnálatos módon sosem találkozhattak: Mill halálakor Russell még épp csak járni tanult, mindenesetre a gondolatai komoly hatást gyakoroltak rá a későbbiekben. Russellt Mill önéletrajza (1873) vezette az ateizmus irányába – ezt megelőzően az első ok érvében hitt. Ez utóbbi érv – amelyet többek között Aquinói Szent Tamás is leírt – azt mondja ki, hogy mindennek kell hogy legyen oka, és a legelső ok, amely ezen ok-okozati lánc legelején áll, nem lehet más, mint Isten. Mill azonban erre föltesztelte azt a kérdést, hogy ebben az esetben mi okozza Istent, Russell pedig belátta az érvben jelen lévő logikai hibát. Ha van valami, aminek nincsen oka, akkor nem lehet igaz, hogy mindennek van oka. Russell számára értelmesebbnek tűnt azt feltételezni, hogy Istennek is van valamilyen oka, mint azt, hogy valami anélkül létezhetne, hogy valami más létrehozná.

Millhez hasonlóan Russellnek is különös – és nem túl boldog – gyerekkora volt. A szülei még kiskorában meghaltak, nagyanyja pedig, aki gondoskodott róla, igen szigorú és némileg távolságtartó volt. Magántanítók jártak hozzá, végül pedig kiváló matematikus vált belőle, a Cambridge-i Egyetemen oktatott. Leginkább az nyűgözte le, ami igazzá

teszi a matematikát: miért igaz az, hogy $2 + 2 = 4$? Tudjuk, hogy igaz, de miért az? Ez a kérdés vezette végül Russellt a filozófia irányába.

Filozófusként elsősorban a filozófia és a matematika határmezsgyéjén elterülő logika területe érdekelte. A logikusok az érvelés struktúráját tanulmányozzák, és különböző szimbólumok alkalmazásával vetik papírra a felfedezéseiket. Russellt a matematika és a logika halmazelmélet elnevezésű területe kerítette a bűvöletébe. Úgy tűnt, hogy a halmazelmélettel lehetséges feltárni az érvelés struktúráját, de Russell felfedezte, hogy a halmazelmélet már magában egy önellentmondást tartalmaz. Erre a hibára a róla elnevezett paradoxonnal mutatott rá.

Íme, egy példa a Russell-paradoxonra: képzeljünk el egy falut, ahol egyetlen borbély él. Ő csakis azokat borotválhatja, akik saját maguk nem borotválkoznak. Ha odaköltöznék, valószínűleg magam borotválkoznék – nem hinném, hogy eléggé összeszedett lennék ahhoz, hogy minden egyes nap eljussak a borbélyhoz, no meg nekem nem is okoz különösebb gondot a borotválkozás. Amúgy is, valószínűleg drága mulatság folyton borbélyhoz járni, de ha netán úgy döntenék, hogy semmi kedvem borotválkozni, akár el is mehetnék hozzá, neki pedig az lenne a dolga, hogy megborotváljon. Igen ám, de akkor mi a helyzet magával a borbéllyal? Csak azokat borotválhatja meg, akik maguk nem borotválkoznak. Ennek a szabálynak az értelmében saját magát sem borotválhatná meg, ugyanis csak azokat borotválhatja meg, akik maguk nem borotválkoznak! Ha valaki nem képes önmaga megborotválkozni, ki máshoz fordulna, mint a borbélyhoz? De a szabály nem teszi lehetővé a borbély számára, hogy önmagához forduljon, mert akkor olyasvalakit borotválna, aki maga borotválkozik.

Ez egy olyan ellentmondó helyzetet hoz létre, amelyben valami egyszerre tűnik igaznak és hamisnak – az ilyet nevezzük paradoxonnak. Az ilyesmi mindig elég zavarba ejtő. Russell felfedezése azt jelentette, hogy minden olyan esetben, amikor egy halmaz önmagát tartalmazza, egy paradoxonhoz jutunk. Nézzünk egy másik híres példát, az „ez a mondat hamis” mondatot. Ez is egy paradoxon. Ha az „ez a mondat hamis” szavak azt jelentik, amire alapvetően gondolnánk, és igazak, akkor a mondat hamis – ami ebben az esetben azt jelenti, hogy igaz! Ez alapján úgy tűnik, mint ha a mondat egyszerre lenne igaz és hamis, de

egy mondat nem lehet ugyanabban az időben igaz is, meg hamis is, ez a logika egyik alaptétele. Ismét egy paradoxonnal állunk szemben.

Ezek már önmagukban is érdekes rejtvények: nem egyszerű megoldani őket, kihívás megküzdeni velük. Russell azonban nem csupán fejtörőknek tekintette őket, hanem valami sokkal fontosabb dolognak: számára a paradoxonok azt bizonyították, hogy a világ logikusai által elfogadott alapvető feltételezések között, amelyekben egyetértettek a halmazelméletet illetően, valamelyik hamis. Az alapoktól kezdve újra fel kell építeni a halmazelméletet.

Russellt az is foglalkoztatta, hogy miképpen viszonyulnak a kijelentéseink a világhoz. Úgy érezte, hogy ha meg tudná állapítani, pontosan mi tesz igazzá vagy hamissá egy kijelentést, azzal nagyban hozzájárulna az emberiség tudásához. Itt ismét azok a nagyon absztrakt kérdések foglalkoztatták, amelyek a gondolataink hátterét alkotják. Munkásságában sokat foglalkozott a kijelentéseink mögött meghúzódó logikai struktúrával. Úgy gondolta, hogy a nyelvünk sokkal kevésbé precíz, mint a logika, és a hétköznapi nyelvet elemeznünk kell, ízekre kell szednünk ahhoz, hogy feltárhassuk a mögötte megbúvó logikát. Meg volt róla győződve, hogy ez a fajta logikai analízis kulcsfontosságú a filozófia minden területén. Az analízis során a nyelv pongyolaságait jóval precízebb logikai formában fogalmazhatjuk meg újra.

Nézzük például a következő mondatot: „Az aranyhegy nem létezik.” Valószínűleg azzal mindenki egyetért, hogy ez a mondat igaz: nincs a világon egy olyan hegy, amely teljes egészében aranyból lenne. Úgy tűnik, hogy a mondat valami olyasmiről állít valamit, ami nem is létezik. Úgy tűnik, hogy maga az „aranyhegy” kifejezés valami valóban létező dologra referál, de tudjuk, hogy ez nem így van. Ez egy jó kis fejtörő a logikusok számára: hogyan beszélhetünk értelmesen nem létező dolgokról? Hogy lehet, hogy a mondat nem teljesen értelmetlen? Az egyik logikus, az osztrák Alexius Meinong válasza szerint minden, amit el tudunk gondolni, illetve minden, amiről képesek vagyunk beszélni, bizonyos értelemben létezik is. Szerinte az aranyhegynek léteznie kell, de egy speciális módon, amelyet ő „szubszisztenciának” nevezett. Ezen elmélet szerint az aranyhegyhez hasonlóan az unikornisok és a 27-es szám is hasonló módon szubszisztálnak.

Meinong elképzelése nem nyerte el Russell tetszését – valóban kissé különösnek hangzik, ha jobban belegondolunk. Ezek szerint a világ tele

van olyan dolgokkal, amelyek bizonyos értelemben léteznek, más értelemben pedig nem. Russell egy egyszerűbb módszert dolgozott ki annak magyarázatára, hogy megmagyarázzuk a kijelentéseink viszonyát a létező dolgokhoz. Ez a Russell-féle leíráselmélet. Vegyük a következő (kissé különös) mondatot (Russell egyik kedvencét): „Franciaország jelenlegi királya kopasz.” Franciaországnak már a huszadik század elején, amikor Russell papírra vetette ezt a mondatot, sem volt királya (a forradalom után ez a szakma kihalt náluk). Hogyan lehet hát értelme ennek a mondatnak? Russell szerint a legtöbb hétköznapi mondatához hasonlóan ez sem pont azt jelenti, amit első ránézésre hinnénk.

A probléma a következő: ha azt mondjuk, hogy a „jelenlegi francia király kopasz” kijelentés hamis, akkor úgy tűnik, hogy ezzel azt is mondjuk, hogy létezik egy jelenlegi francia király, aki nem kopasz. De nem ezt akarjuk mondani: azt szeretnénk tagadni, hogy létezik jelenleg egy francia király. Russell szerint az efféle kijelentések valójában egyfajta burkolt leírások. Amikor „a jelenlegi francia királyról” beszélünk, akkor emögött a következő logikai forma húzódik meg:

- (a) Létezik valami, ami a jelenlegi francia király.
- (b) Csak egyetlen olyan dolog van, ami a jelenlegi francia király.
- (c) Minden, ami a jelenlegi francia király, kopasz.

Ez a kissé nyakatekertnek tűnő eljárás lehetővé tette Russell számára azt, hogy rámutasson: még a „jelenlegi francia király kopasz” mondatnak is van valami értelme, annak ellenére, hogy jelenleg nincs Franciaországnak királya. A mondat értelmes és hamis. Meinongtól eltérően Russellnek így nem kell feltételeznie, hogy a jelenlegi francia király valamilyen módon létezik (vagy szubszisztál) ahhoz, hogy beszéljen vagy gondolkozzon róla. Russell szerint a mondat azért hamis, mert a jelenlegi francia király nem létezik, a mondat pedig arra látszik utalni, hogy létezik, így inkább hamisnak tekinthető, mint igaznak. A „jelenlegi francia király nem kopasz” mondat ugyanennél az oknál fogva tekintendő hamisnak.

A Russell által megkezdett utat gyakran a filozófia „nyelvi fordulatainak” nevezik. A nyelvi fordulat egy olyan mozgalmat jelöl, amelyben a filozófusok a nyelvre és a nyelv mögött megbúvó logikai

mintázatokra koncentrálnak. Ennek az irányzatnak az egyik képviselője volt a következő fejezet hőse, A. J. Ayer is.

32. FEJEZET

Pfuj! Hurrá!

ALFRED JULES AYER

Nem lenne csodálatos, ha valamilyen módon meg tudnánk állapítani, ha valaki zagyvaságokkal traktál bennünket? Soha többé nem szedhetnének rá minket. Mindent, amit valaha hallottunk vagy olvastunk, rendszerezni tudnánk magunkban, így meg tudnánk különböztetni az igazságokat a zagyvaságoktól, amelyekre kár is az időnket pazarolni. A. J. Ayer (1910–1989) úgy gondolta, hogy ő megtalálta ennek a módját. Az elvet verifikációs elvnek nevezte el.

Ayer a harmincas évek elején néhány hónapot Ausztriában töltött, ahol a Bécsi Kör néven ismert, kiváló tudósokból és filozófusokból álló társaság rendezvényeit látogatta, majd hazatért Oxfordba, ahol egyetemi tanárként dolgozott. Mindössze huszonnégy éves volt, amikor megjelentetett egy könyvet, amelyben kijelentette, hogy történetének során a filozófia javarészt zagyvaságokkal foglalkozott, jórészt teljesen értéktelen volt, nem ért egy hajítófát sem. A könyv 1936-ban jelent meg, és a *Nyelv, igazság és logika* címet viselte. Ayer a logikai pozitivizmusnak nevezett irányzat képviselője volt – a logikai pozitivisták a természettudományt tekintették az emberi gondolkodás csúcspontjának.

A „metafizika” szó alatt az emberi érzékelésen kívül eső dolgok tanulmányozását értjük – Kant, Hegel vagy Schopenhauer például hittek benne, hogy ez lehetséges. Ayer számára a „metafizika” nem ezt jelentette: ő csúnya szóként tekintett rá. A metafizika ellen kelt ki. Őt csak az érdekelte, amit vagy az érzékeinkkel, vagy logikailag képesek vagyunk megragadni, a metafizika viszont gyakran mindkét kritériumon kívül esik, és olyan területeket vizsgál, amelyeket képtelenek vagyunk tudományosan vagy konceptuálisan megvizsgálni. Ez Ayer számára azt jelentette, hogy a metafizika haszontalan, és ezért semmi szükségünk sincs rá.

Nem túl meglepő módon Ayer könyvével jó pár embert megsértett – egyes idősebb oxfordi kollégái felháborodtak a könyvön, emiatt pedig nehezebben is jutott munkához az egyetemen. A filozófusok azonban évszázadok óta egymás tyúkszemén járnak szellemi csördögölőt – Szókratész óta ennek komoly hagyományai vannak. Ennek ellenére egy olyan könyvet közreadni, amelyben a múlt legtöbb nagy filozófusát ilyen nyíltan támadják, elég bátor dolog.

Ayer úgy gondolta, hogy az értelmes mondatokat az értelmetlenektől az alábbi két kérdés feltételével lehet elkülöníteni:

- (1) Definíciója szerint igaz?
- (2) Empirikusan igazolható?

Ha mindkét válasza „nem” a válasz, akkor a vizsgált kijelentésnek nincs értelme. Ez volt Ayer kétlépcsős tesztje. Csak azok a kijelentések fogadhatók el értelmesnek, amelyek definíciójuk szerint igazak vagy empirikusan igazolhatók. Az előbbire jó példa, mondjuk, a „minden strucc madár” vagy a „minden apa hímnemű” kijelentés. Kant terminológiájával ezeket mondjuk *analitikus* állításoknak (lásd 19. fejezet). Nem kell nekilátnunk és vizsgálgatnunk a struccokat ahhoz, hogy tudjuk, hogy madarak: ezt maga a „strucc” szó definíciója már tartalmazza. Az is nyilvánvaló, hogy az apánk nem lehet nő, és senki más apja sem lehet az. Női apa nem létezik, legalábbis nemátalakító műtét nélkül ez sehogyan sem képzelhető el. A definíciójuk szerint igaz kijelentések azt hozzák felszínre, amit implicit módon a szavak alatt értünk a használatukkor.

Az empirikusan igazolható (vagy Kant szóhasználatával élve: a szintetikus) állítások ezzel ellentétben valódi tudáshoz juttathatnak bennünket. Ahhoz, hogy egy állítás empirikusan igazolható legyen, szükség van valamiféle tesztre vagy kísérletre ahhoz, hogy megállapíthassuk, igaz-e az adott állítás. Ha például valaki azt mondja, hogy „minden delfin halat eszik”, azt úgy ellenőrizhetjük, hogy kerítünk pár delfint, halat adunk nekik, és megfigyeljük, hogy megeszik-e. Ha felfedezünk egy olyan delfinfajt, amelyik nem halat eszik, akkor a „minden delfin halat eszik” kijelentésről kiderül, hogy hamis. Ez Ayer számára verifikálható állításnak számítana, ugyanis ő verifikálható alatt azt is értette, hogy az adott kijelentés meg is cáfolható. Az empirikusan

verifikálható állítások mind tényállítások: a világ állapotairól szólnak, így mindenképpen rendelkezésünkre kell hogy álljon valami olyan megfigyelés, amelynek segítségével megerősíthetjük vagy cáfolhatjuk őket. A természettudomány a legjobb eszköz a vizsgálatukhoz.

Ha a vizsgált kijelentés nem definíciója szerint igaz vagy nem empirikusan verifikálható (vagy falszifikálható), akkor Ayer szerint az adott kijelentés egyszerűen nem rendelkezik jelentéssel. Ayer ezt az elképzelést David Hume-tól kölcsönözte. Hume félig-meddig tréfásan azzal állt elő, hogy tűzre kellene vetnünk az összes olyan filozófiakönyvet, amely nem megy át ezen a vizsgán, mivel azokban csak szofizmust és ábrándokat találhatunk. Ayer ezzel a javaslattal állt elő a huszadik században.

Vizsgáljuk meg az előbbieket tükrében például a „néhány filozófus szakállas” kijelentést! Nyilvánvaló, hogy ez nem lehet definíciója szerint igaz, mivel a filozófus meghatározásában nem szerepel, hogy egyes filozófusok arcszőrzettel rendelkeznek, mások pedig nem. Az állítás viszont empirikusan igazolható, mert a szakállasság olyasmi, amiről képesek vagyunk empirikusan meggyőződni: csak végig kell néznünk egy sor filozófust. Ha akad közöttük szakállas (ami igen valószínűnek tűnik), akkor arra juthatunk, hogy a kijelentés igaz – ha pedig több száz gondolkodó végignézése után egyetlen szakállast sem találunk, azt gondolhatjuk, hogy az előbbi állítás valószínűleg hamis, bár erről nem győződhetünk meg anélkül, hogy az összes létező filozófust végig ne néztük volna. Akárhogy is legyen, a „néhány filozófus szakállas” mondat mindenképpen értelmes kijelentésnek tekinthető.

Vessük össze ezt a mondatot, mondjuk, azzal, hogy „a szobám tele van láthatatlan, érzékelhetetlen angyalokkal”. Definíciója szerint ez sem igaz, de úgy tűnik, hogy empirikusan sem igazolható. Sehogy sem tudjuk elképzelni, hogy miképpen észlelhetnénk ezeket az angyalokat, ha valóban érzékelhetetlenek: nem érinthetjük meg őket, nem szimatolhatjuk meg, hogy ott vannak, lábnyomot sem hagynak, zajt sem keltenek. A mondat ezek szerint értelmetlen, bár úgy tűnik, mintha az, aki kimondja, közölni szeretne vele valamit. Nyelvtanilag rendben van, de ha úgy tekintünk rá, mint egy, a világról szóló kijelentésre, akkor hamisnak sem mondhatjuk, meg igaznak sem: értelmetlen.

Ennek a megértése okozhat némi problémát. A „szobám tele van láthatatlan, érzékelhetetlen angyalokkal” mondat úgy néz ki, mint ami

valami jelentést hordoz. Ayer arra akar rámutatni, hogy ez a kijelentés semmivel sem járul hozzá az emberi ismeretekhez, de az elképzelhető, hogy valaki irodalmi céllal vetette papírra.

Ayer nem csupán a metafizikát támadta, hanem az etikát és a vallást is. Az egyik legnagyobb visszhangot kiváltó kijelentése az volt, hogy az erkölcsi ítéletek is értelmetlenek. Felháborítónak tűnik ilyesmit állítani, de ha ezekre az ítéletekre is az Ayer-féle kétlépcsős tesztet alkalmazzuk, ez az eredmény. Ha azt mondjuk, hogy „a kínzás helytelen”, akkor ennyi erővel akár azt is mondhatnánk, hogy „pfuj, kínzás”. Ezekben az esetekben csak az érzelmeinket kommunikáljuk, nem pedig egy igaznak vagy hamisnak tekinthető kijelentést teszünk. A „kínzás helytelen” kijelentés nem igaz definíciója szerint, és nem is valami olyasmi, amit empirikusan igazolhatnánk vagy cáfolhatnánk. Ayer úgy gondolta, hogy nem áll rendelkezésünkre egy olyan kísérlet, amellyel eldönthetnénk, hogy a kijelentés igaz-e vagy hamis. Ezzel az utilitaristák (mint például Jeremy Bentham és John Stuart Mill) nem értettek volna egyet, mivel ők ebben az esetben a cselekedetből fakadó boldogság mértéke alapján ítélték volna.

Ayer szerint értelmetlen az a kijelentés, hogy „a kínzás helytelen”, mivel az ilyen típusú kijelentések sosem lehetnek igazak vagy hamisak. Azzal, ha kijelentjük, hogy „az együttérzés jó”, csak azt közöljük, hogy mit érzünk ezzel kapcsolatban – ennyi erővel azt is mondhatnánk, hogy „együttérzés, hurrá!”. Nem túl meglepő módon Ayer etikáját, az emotivizmust egyesek „pfuj!/hurrá!” elméletnek nevezik. Sokan úgy értelmezték Ayer gondolatait, mint ha a szerző elvetné az etikát, és úgy gondolná, hogy mindenki azt tehet, amit csak akar – de ő nem ezt állította. Annyit állított, hogy az értékekkel kapcsolatban képtelenség értelmes beszélgetéseket folytatni, viszont a legtöbb olyan téma kapcsán, amelyben arról van szó, hogy mit kellene tennünk, tényeket tárgyalunk meg, a tények pedig empirikusan igazolhatók.

A *Nyelv, igazság és logika* azt az elképzelést támadta, hogy képesek vagyunk értelmesen beszélni Istenről. Amellett érvelt, hogy az „Isten létezik” kijelentés se nem igaz, se nem hamis, hanem egyszerűen értelmetlen. Ez az állítás nem igaz definíciója szerint (bár Szent Anzelm követői, az ontológiai istenérv hívei ezzel nem értenének egyet), és nem is áll rendelkezésünkre semmi olyan bizonyíték, amely Isten léte mellett vagy ellen szólna (Ayer nem fogadta el a tervezettség érveit sem). Ayer

nem volt sem teista (nem hitt Isten létezésében), de ateista sem (nem tagadta Isten létezését). Úgy gondolta, hogy az „Isten létezik” kijelentés értelmetlen – ezt az álláspontot egyesek „igteizmusnak” nevezik. Ayer tehát igteista volt, vagyis azok közé tartozott, akik szerint az Isten létéről vagy nemlétéről szóló vitáknak semmi értelmük sincsen.

Ennek ellenére Ayer egy időskorában átélt halál közeli élmény (a torkán akadt egy halszájka, elájult és négy percre leállt a szíve) hatására látomást élt át: vörös fényt látott, és hallotta, ahogy az „univerzum két Ura” beszélget egymással. A látomás hatására ugyan nem vált hívővé, de megingatta az addigi bizonyosságában, amely szerint a lélek nem létezhet a test halála után.

Ayer logikai pozitivizmusa szerencsétlen módon magában hordozta saját lerombolásának eszközeit is: maga az elmélet sem ment át a saját maga által felállított teszten. Először is nem nyilvánvaló, hogy az elmélet definíciója szerint igaz lenne, másodszor pedig nem létezik olyan megfigyelés, amely bizonyítaná vagy cáfolná. Az elmélet a saját mércéjével mérve értelmetlennek tűnik.

Azok számára, akik az élet kérdéseinek megválaszolását várják a filozófiától, Ayer elmélete nem sokat ér: nekik sokkal többet ígér az egzisztencializmus, amely a második világháború idején Európában indult útjára.

33. FEJEZET

A szabadság gyötrelme

JEAN-PAUL SARTRE,
SIMONE DE BEAUVOIR
ÉS ALBERT CAMUS

Ha visszautazhatnánk az időben 1945-be, és felkeresnénk Párizsban a Les Deux Magots („A két bölc”) kávéházat, minden bizonnyal összefutnánk egy apró termetű, dülledt szemű emberrel az egyik asztalnál, ahol csendesen pipázik és jegyzetelget. Ez az ember nem más, mint Jean-Paul Sartre (1905–1980), a leghíresebb egzisztencialista filozófus, de regényeket, színdarabokat és életrajzokat is írt. Élete java részét különböző szállodákban élte le, műveit pedig általában kávéházakban vetette papírra. Nem nézett ki kultikus figurának, de néhány év múlva már azzá vált.

Sartre mellett gyakran találhattunk volna egy gyönyörű és intelligens nőt, Simone de Beauvoir-t (1908–1986) is. Egyetemista koruk óta ismerték egymást, és tulajdonképpen egy párt alkottak, bár sosem házasodtak össze, és nem is éltek együtt. Mindkettőnek voltak szeretői, de egymással álltak hosszú távú kapcsolatban: a maguk viszonyát „lényeginek”, egyéb viszonyaikat pedig „esetlegesnek”, nem szükségszerűnek tekintették. Sartre-hoz hasonlóan Simone de Beauvoir is filozófus és regényíró volt. Az ő nevéhez köthető többek között egy nagy jelentőségű korai feminista könyv, *A második nem* (1949).

A második világháború nagy részében Párizs náci megszállás alatt állt, a franciák számára pedig igencsak megnehezedett az élet. Néhányan az ellenálláshoz csatlakoztak, és felvették a harcot a németekkel, mások kollaboráltak a nációkkal, és elárulták a barátaikat, hogy megkegyelmezzenek nekik. Az élelem hiánycikk volt, az utcán hétköznapiak voltak a lövöldözések, és gyakran megtörtént, hogy egyeseknek nyoma veszett, és soha többet nem kerültek elő. A párizsi

zsidókat koncentrációs táborokba hurcolták, ahol a legtöbbjüket meggyilkolták.

Miután a szövetségesek legyőzték Németországot, eljött az ideje egy új kezdetnek: egyrészt az emberek megkönnyebbültek, amikor véget ért a háború, másrészt az új kezdet a múlt meghaladását is jelentette. Ideje volt átgondolni, hogy miféle társadalomra van szükségünk. A háború borzalmai után mindenki olyan kérdéseket tett fel magának, mint amilyeneket általában a filozófusok szoktak: „Mi az élet értelme? Van Isten? Mindig azt kell tennem, amit mások elvárnak tőlem?”

Sartre a háború végére már megírta (és 1943-ban, még a háború alatt meg is jelentette) *A lét és a semmit* (1943), ezt a hosszú és bonyolult könyvet. A mű központi témája a szabadság: az, hogy az emberi lények szabadok. Ez az üzenet talán egy kicsit furcsán vette ki magát a német megszállás alatt álló Franciaországban, ahol az emberek mindnyájan úgy érezték, hogy rabok a saját hazájukban (sokan pedig valójában azok is voltak). Sartre ezt úgy értette, hogy az ember nem valamilyen adott cél érdekében jött létre – eltérően, mondjuk, egy zsebkéstől. Sartre nem hitt abban, hogy Isten teremtett volna bennünket, így azt sem hitte, hogy Isten valamilyen célt tűzött volna ki az emberiség elé. A bicskát arra tervezték, hogy vágni lehessen vele: ez a lényege, ez teszi azzá, ami. De milyen célra tervezhették az embert? Az embernek nincs efféle lényege, nem okkal vagyunk a világon. Nem létezik egy olyan meghatározott mód, ahogyan léteznünk kellene ahhoz, hogy emberek legyünk. Az ember megválaszthatja, hogy mit tesz, hogy mi váljon belőle. Mindnyájan szabadok vagyunk. Senki más nem döntheti el, hogy mit kezdjünk az életünkkel, csak mi magunk. Ha hagyod, hogy mások döntsenek az életedről, az már magában is egy döntés. Az is egy választási lehetőség, ha olyanná válunk, amilyennek mások szeretnének látni bennünket.

Természetesen önmagában az, hogy úgy döntünk, hogy megteszünk valamit, nem jelenti azt, hogy sikerrel is járunk. Az is előfordul, hogy a kudarc kiváltó okaival semmit sem tudunk kezdeni. Azért azonban, hogy az adott dolgot meg akarjuk tenni, megpróbáljuk elérni, illetve azért is, ahogyan az esetleges kudarcra reagálunk, mi magunk vagyunk felelősek.

A szabadsággal nehéz megbirkózni: sokan meg is futamodnak, amikor szembesülnek vele. Az egyik ilyen menekülő útvonal az, ha úgy teszünk, mint ha nem is lennénk szabadok. Ha Sartre-nak igaza van, nincs

kibúvó: csakis mi magunk vagyunk a felelősek mindenért, amit teszünk, és minden ezzel kapcsolatos érzésünkért is. Az érzelmeinkért is mi vagyunk felelősek: Sartre szerint az, ha szomorúak vagyunk, a magunk választásából adódik. Nem lenne muszáj szomorúnak lennünk, ha pedig azok vagyunk, azért mi magunk vagyunk felelősek. Ez elég rémisztő – sokan nem is képesek szembenézni vele, mert túl fájdalmas lenne. Sartre azt írja, hogy „szabadságra vagyunk kárhoztatva”: akár tetszik, akár nem, szabadok vagyunk.

Sartre egy kávéházi pincér képét rajzolta elénk: ez az illető igen sajátos módon mozog, úgy, mint egy bábu. Minden vele kapcsolatos dolog azt sugallja, hogy mindenestül pincérként határozza meg magát, olyanformán, mintha nem is lenne más választása. Az, ahogy a tálcát tartja, ahogy az asztalok között járkal, mind egy sajátos, a pincérmesterség által koreografált tánc részét képezi – és ennek a táncnak a lépéseit nem az határozza meg, hogy az illető ember, hanem az, hogy pincér. A pincér, ahogy Sartre mondja, *rosszhiszemű*. A rosszhiszeműség Sartre-nál a szabadság elől történő menekülést jelenti, önmagunk becsapása, annak a tettetése, hogy valójában nem mi választhatjuk meg, hogy mit kezdünk az életünkkel (pedig – Sartre szerint – csakis mi határozhatjuk meg az életünket).

Közvetlenül a háború után megjelent munkájában, az *Egzisztencializmus: humanizmus*ban Sartre azt állította, hogy az emberi élet csupa gyötrelmek, ez pedig annak a felismeréséből fakad, hogy nem kereshetünk kifogásokat, és minden cselekedetünkért csakis mi magunk vagyunk felelősek. A felelősség és vele a kín tovább fokozódik azzal, hogy Sartre szerint minden olyan cselekedetünknek, amellyel megváltoztatjuk az életünket, egyfajta mintaként kellene szolgálnia mindenki más számára. Ha úgy döntök, hogy megházasodom, azzal azt közlöm, hogy szerintem mindenkinek meg kellene házasodnia; ha úgy döntök, hogy lusta leszek, akkor ezzel azt hirdetem, hogy szerintem mindenki másnak is lazítania kellene. Az életdöntéseinken keresztül festjük meg, hogy milyennek gondoljuk az ideális embert, ha pedig komolyan vesszük ezt a tevékenységünket, az bizony komoly felelősséggel jár.

Sartre egy diák megtörtént esetével szemléltette a választás gyötrelmét. Ez a fiatalember a háború ideje alatt kereste meg őt, és tanácsot kért, mert egy igen nehéz döntés előtt állt: vagy otthon marad,

és vigyáz az édesanyjára, vagy csatlakozik az ellenálláshoz, és megpróbálja megvédeni a hazáját a németektől. Ez volt az addigi életében a legnehezebb döntés, és nem tudta, mit tegyen: ha magára hagyja az anyját, baja eshet, és az sem biztos, hogy sikerül csatlakoznia az ellenálláshoz, mielőtt elkapnák a nácik. Ez utóbbi esetben az egész fölösleges erőpazarlás lenne – sőt nemcsak az ügyre fordított energia menne vele veszendőbe, hanem egy élet is. Ha viszont az édesanyjával marad, akkor másra hagyja a harcot. Vajon mit kellene tennie? Te mit tennél? Mit tanácsolnál neki?

Sartre tanácsa meglehetősen frusztráló volt: közölte a fiatalemberrel, hogy szabad, és neki magának kell választania. Ha bármilyen gyakorlati tanácsot adott volna a diáknak, akkor is neki kellett volna eldöntenie, hogy megfogadja-e vagy sem. Nem tudunk kibújni az emberléttel járó felelősség alól.

Az emberek „egzisztencializmusnak” nevezték Sartre filozófiáját, mégpedig azért, mert szerinte mindenekelőtt a világban létezőként, egzisztálóként ismerjük fel magunkat, s csak ezután szembesülünk azzal a problémával, hogy mit is kezdhetünk az életünkkel. Mindez fordítva is elképzelhető lenne: lehetnénk olyasfélék is, mint egy zsebkes, olyan dolgok, amelyek egy meghatározott cél szolgálatában jöttek létre. Sartre úgy gondolta, hogy nem így létezőnk. Ahogy ő fogalmazott: az egzisztenciánk megelőzi az esszenciánkat, míg egy adott célra tervezett tárgy esetében az esszencia megelőzi az egzisztenciát.

A *második nem* című művében Simone de Beauvoir egy újabb csavart vitt az egzisztencialista gondolkodásba: azt állította, hogy a nők nem nőkként születnek, hanem azokká válnak az életük során. Ez alatt azt értette, hogy a nők hajlamosak elfogadni a férfiak nőképét, az pedig, hogy nőként az ember olyanná válik-e, amilyenné ennek alapján válnia kellene, az illető hölgy saját döntése. A nők viszont szabad emberként maguk dönthetnek arról, hogy milyenné alakítsák magukat: nincs esszenciájuk, nem rendelkeznek semmi olyan természet adta követendő életvezetési mintával, amely megszabhatná a számukra, hogy milyenek legyenek.

Az egzisztencializmus egy másik fontos témája a létezésünk abszurditása volt. Az életnek nincsen semmiféle értelme, amíg mi magunk nem adunk neki értelmet azzal, hogy bizonyos döntések mentén éljük – és mire értelmet adhatnánk neki, hamarosan eljön a

halálunk ideje, és a halál eltöröl minden értelmet, amellyel feltöltöttük az életet. Sartre mindezt úgy fogalmazta meg, hogy az „ember egy haszontalan szenvedély”: voltaképpen semmi értelme a létezésünknek, csak annyi, amennyit a döntéseinkkel hozzáadunk az életben töltött időhöz. Albert Camus (1913–1960), az író-filozófus szintén több szállal kötődött az egzisztencializmushoz – ő Sziszüphosz görög mondájával írta le az emberi létezés abszurditását. Sziszüphoszt az istenek arra ítélték, miután becsapta őket, hogy egy nagy követ görgessen fel egy hegyre – amikor viszont felér a hegytetőre, a kő ismét legurul a hegyoldalon, így a szerencsétlen királyfi kezdheti előlről a munkát, s ezt örökkön-örökké kell végeznie. Az emberi élet abban hasonlít Sziszüphosz büntetésére, hogy tökéletesen értelmetlen, nincs célja, és nem léteznek a benne rejlő problémákra olyan válaszok, amelyek mindent megmagyarázhatnának. Az élet abszurd. Camus mindennek ellenére nem hitte, hogy kétségbe kellene esnünk emiatt, vagy hogy öngyilkosságot kellene elkövetnünk, inkább azt kell felismernünk, hogy Sziszüphosz így boldog. De miért lenne boldog az, akit egy ilyen abszurd sorsra kárhoztattak? Azért – mondja Camus –, mert van valami abban az értelmetlen küzdelemben, amellyel a magunk követ görgetjük a hegyoldalon, ami miatt érdemes élni, s egyébként is, élni még mindig jobb, mint halottnak lenni.

Az egzisztencializmus egyfajta szektává vált: fiatalok ezreit vonzotta magához, akik esténként összegyűltek, és hajnalig beszélgettek az emberi lét abszurditásáról. Regények, színdarabok és filmek sarjadtak a talaján – olyan filozófia volt, amelynek megfelelően élni lehetett, és az ember a saját döntéseit is szemlélhette rajta keresztül. Sartre idősebb korára egyre közelebb került a politikához (és a baloldalhoz), és megpróbálta összekapcsolni a marxizmus elképzeléseit a saját korábbi elképzeléseivel (ez nem volt valami egyszerű feladat). A negyvenes években Sartre egzisztencializmusa a saját maga életében döntést hozó egyén választásaira koncentrált, későbbi műveiben azonban arra törekedett, hogy megmutassa, hogy egy nagyobb csoport részeként milyen hatással vannak a társadalmi és gazdasági tényezők az egyén életére. Sajnálatos módon művei egyre bonyolultabbá váltak, részben talán azért is, mert miközben írta őket, amfetamin hatása alatt állt.

Sartre talán a huszadik század legismertebb filozófusa, ám ha egy filozófust kérdeznél arról, hogy ki volt a század legnagyobb hatású

gondolkodója, egészen biztos, hogy sokan Ludwig Wittgenstein nevét
adnák meg válaszul.

34. FEJEZET

A nyelv bűvöletében

LUDWIG WITTGENSTEIN

Ha abban a szerencsében lett volna részed, hogy hallgatóként jelen legyél Ludwig Wittgenstein (1889–1951) valamelyik előadásán Cambridge-ben 1940-ben, igen hamar rádöbbenhetnél volna, hogy egy rendkívül különös személyiséggel akadt dolgod. A legtöbben, akik találkoztak vele, zseninek tartották; Bertrand Russell „szenvedélyes, alapos, elmélyült és tiszteletet parancsoló” emberként írta le. Ez az alacsony termetű, élénk kék szemű, bécsi születésű tanár nagy komolysággal sétált fel-alá a katedrán, de az is megesett, hogy perceként hallgatásba burkolózott, míg összeszedte a gondolatait. Senki sem merte félbeszakítani ezeket a szüneteket. Nem előre megírt előadásokat tartott, hanem a hallgatók előtt gondolta át a szóban forgó témát, és több példával próbálta megvilágítani, hogy épp mi múlik azon, amit tárgyalnak. Azt tanácsolta a diákjainak, hogy ne pazarolják az idejüket filozófiakönyvek olvasgatására, ugyanis – ahogy mondta – ha komolyan vennék az olvasmányaikat, rögvest el is kellene hajítaniuk őket, és inkább azokon a problémákon kellene törniük a fejüket, amelyek elsősorban épp az olvasmányok miatt foglalkoztatják őket.

Első művében, a *Logikai-filozófiai értekezésben* (1922) több számozott, rövid bekezdésben fogalmazta meg gondolatait, amelyek közül több inkább költészet, mint a filozófia kategóriájába tartozik. A mű legfontosabb üzenete az volt, hogy az etikával és vallással kapcsolatos kérdéseink túlnyúlnak a megértésünkön, és ha ennek megfelelően ezekről nem vagyunk képesek értelmesen beszélni, jobb, ha hallgatunk.

Későbbi munkáinak központi témája a „nyelv bűvereje” volt. A nyelv különböző tévedésekhez vezeti a filozófusokat: a nyelv varázsának hatása alá kerülnek. Wittgenstein úgy gondolta, hogy neki módjában állna felszámolni a nyelvnek köszönhető tévedések nagy részét: szerinte, ha az általa körültekintően megválogatott példákon keresztül látható logikát követjük, az előbb említett filozófiai problémák nagy

része megszűnik majd. Az, ami eddig leküzdhetetlennek tűnhetett előttünk, ezután már leküzdhető problémaként sem kerül a szemünk elé.

A filozófiai zűrzavar egyik oka szerinte az a feltételezés, hogy mindegyik nyelv ugyanolyan módon működik, vagyis az az elképzelés, amely szerint a szavak egyszerűen megneveznek bizonyos dolgokat. Azt szeretne volna bemutatni, hogy sokféle „nyelvjáték” létezik, vagyis sok olyan különböző tevékenységről beszélhetünk, amelyek során szavakat használunk. A nyelvnek nincs „lényege”, nem beszélhetünk egyetlen közös vonásról sem, amely meghatározhatná a nyelv sok különféle használati módját.

Ha szemügyre veszünk egy társaságot, amelynek tagjai egymás rokonai (például megszemléljük egy esküvő vendégeit), elképzelhető, hogy a köztük lévő fizikai hasonlóságoknak köszönhetően meg tudjuk állapítani, hogy ki tartozik a menyasszony családjához, és ki a vőlegényéhez. Ezt nevezte Wittgenstein „családi hasonlóságnak”. Eszerint valamelyest hasonlítunk édesanyánkra (esetleg ugyanolyan színű a hajunk és a szemünk, mint neki), és egy kicsit emlékeztethetünk másokat a saját nagyapánkra, például azért, mert ő is vékony és magas testalkatú. Elképzelhető, hogy ugyanolyan színű a hajunk és ugyanolyan metszésű a szemünk, mint a húgunknak, de emellett az is meglehet, hogy az ő szeme más színű, mint a miénk vagy édesanyánké. Nincsen egyetlen olyan jól megfogható jellemző sem, amely a család minden tagjában egyforma lenne, nincsen semmi olyasmi, amelyről azonnal megállapítható lenne, hogy mindnyájan ugyanannak a családnak vagyunk a tagjai. A családtagokat a hasonlóságok egymást átfedő mintázatai alapján ismerhetjük fel: egyes családtagok ugyanazokban a dolgokban hasonlítanak egymásra, míg másokban más közös vonásokat fedezhetünk fel. Ez a mintázat keltette fel Wittgenstein érdeklődését, az előbbi metaforát pedig arra használta, hogy bemutassa a nyelv működésének egy igen fontos elemét.

Gondoljunk csak a „játék” szóra! Elég sok mindent nevezhetünk játéknak: a sakkhoz hasonló táblás játékokat, a bridzs- és a pasziánszféle kártyajátékokat vagy a futballhoz hasonló sportokat is nevezhetjük így, sőt ezeken felül is egy sor egyéb tevékenységet tekintünk játéknak – mint például a fogócskát vagy a szerepjátékot. A legtöbben amiatt, hogy mindezt játéknak nevezzük, úgy gondolják, hogy kell lennie valamilyen

közös vonásuknak, valami olyan „lényegnek”, ami a „játék” elképzelésének alapját adja meg. Wittgenstein azt javasolja, hogy gondoljunk bele alaposabban a dologba: mit tarthatnánk ilyen közös jellegnek? Vegyük például közös vonásnak azt, hogy a játéknak mindig van egy vesztese és egy győztese – ebben az esetben azonban mit gondolhatnánk a pasziánszról vagy arról, ha valaki egy labdát dobál a falnak, és amikor visszapattan, elkapja? Mindkét esetben játékról beszélünk, mégsem találunk bennük sem vesztest, sem győztest. Mi a helyzet akkor, ha a játékokban a szabályok meglétét tekintjük közös pontnak? Vannak olyan szerepjátékok, ahol nem találunk rögzített szabályokat – mégis játéknak tartjuk őket. Wittgenstein minden további közös jelleg feltételezésénél rögzvest előáll egy ellenpéldával: valami olyasmivel, ami nem illene az adott keretek közé, mégis nyilvánvaló, hogy játéknak tekintjük. Ahelyett, hogy egyetlen közös jelleget keresne a játékokban, Wittgenstein úgy vélte, hogy a játékokat is a „családi hasonlóság” értelmében kell hasonlónak neveznünk.

Amikor Wittgenstein nyelvjátékok sorozataként írta le a nyelvet, arra is felhívta a figyelmet, hogy egy sor különböző dologra használhatjuk a nyelvet, és a filozófusok azért kerülnek zavarba, mert úgy hiszik, hogy a nyelv minden területen ugyanúgy működik. Arra a kérdésre, hogy mi a célja a filozófiával, egy elhíresült mondattal felelt: „Meg akarom mutatni a légynek, hogyan kell kirepülni az üvegből.” Egy hétköznapi filozófus csak körbe-körbe zümmögne az üvegben, és minduntalan nekiütközne az átlátszó falnak. Ezt a problémát viszont úgy kell megoldani, hogy le kell venni a kupakot, hogy a légy-filozófus kiröppenhessen az üvegből. Wittgenstein mindezzel azt szerette volna bemutatni a filozófusoknak, hogy amikor megoldhatatlannak tűnő problémákkal szembesültek, egyszerűen nem a megfelelő kérdéseket tették fel – vagy pedig félrevezette őket a nyelv.

Nézzük például Szent Ágoston beszámolóját arról, hogyan tanult meg beszélni! A *Vallomásokban* leírja, hogy a körülötte lévő felnőttek, ha kimondtak egy szót, a felé a tárgy felé fordultak, amit megneveztek. A gyerek, mondjuk, egy almát lát, valaki pedig a körülötte állók közül rámutat a gyümölcsre, és azt mondja: „alma”. Ágoston így fokozatosan megértette a szavak jelentését, és képessé vált arra, hogy közölje a környezetével, mire vágyik. Wittgenstein szerint ez a megközelítés feltételezi, hogy minden nyelvnek van valamiféle lényege, valamilyen

egyedi funkciója: az, hogy tárgyakat nevezünk meg vele. Ágoston úgy gondolta, hogy minden egyes szó rendelkezik egy adott jelentéssel, valamivel, amit jelöl. Wittgenstein ezzel ellentétben arra buzdít bennünket, hogy úgy tekintsünk a nyelvre, mint különböző tevékenységek sorozatára, amelyek mind a beszélők életéhez kötődnek. Úgy kell tekintenünk a nyelvre, mint egy jól felszerelt szerszámosládára, nem pedig úgy, mint például egy csavarhúzóra, amely csak egyetlen feladat ellátására szolgál.

Talán magától értetődőnek tűnik számunkra, hogy ha fájdalom gyötör bennünket, és erről beszélünk, akkor az általunk használt szavakkal azt a sajátos érzést írjuk le, amelyet fájdalomként élünk meg. Wittgenstein szerint ez nem így van: megpróbálja lerombolni az érzésekről szóló beszéd elképzelését. Nem arról van szó, hogy nem rendelkezünk az adott érzéssel, hanem arról, hogy ha logikusan szemléljük a dolgot, a szavaink nem lehetnek az érzések nevei. Ha mindenkinél lenne egy gyufásdoboz, amelyben egy bogarat tart, de senki nem mutatná meg soha másoknak a bogarat, nem lenne különösebb jelentősége, hogy valójában mi is van a dobozban, amikor az emberek a maguk „bogaráról” beszélnek egymással. A nyelv nyilvános, és általánosan hozzáférhető módokra van szükség ahhoz, hogy ellenőrizzük, hogy vajon van-e értelme annak, amit mondunk. Amikor egy gyerek megtanulja „leírni” a fájdalmát, Wittgenstein szerint valójában az történik, hogy a szülő bátorítja különböző cselekedetekre, például arra, hogy azt mondja: „ez fáj!”, ez pedig sok tekintetben megfelel annak a természetes közlésnek, hogy „Ááááá!”. Wittgenstein mindezzel részben azt akarja mondani, hogy nem szabad úgy gondolnunk a „fájdalmaim vannak” kijelentésre, mint ha egy privát érzést neveznénk meg. Ha a fájdalom és az egyéb érzések valóban privátak lennének, szükségünk lenne egy speciális privát nyelvre ahhoz, hogy leírassuk őket – ám ennek szerintem nem lenne semmi értelme. Egy másik példája talán segíthet megérteni, hogy miért is gondolta ezt így.

Tegyük fel, hogy valaki elhatározza, hogy minden alkalommal, amikor valamiféle sajátos, meg nem nevezett érzést – mondjuk, egyfajta bizsergést – tapasztal, feljegyzéseket készít az esetről. Mindahányszor ezt a bizsergést érzi, egy S betűt ír a naplójába. Az „S” az illető számára egy szó a maga privát nyelvében – senki sem tudja, mit is ért alatta. Ez egyelőre még lehetségesnek is tűnhet: nem esik nehezünkre elképzelni

valakit, aki épp így cselekszik, de gondoljuk csak tovább a dolgot! Honnan tudhatja, hogy amikor bizsergést érez, az valóban az „S”-bizsergés, nem pedig valami más? Nem hasonlíthatja össze semmi mással, csak az emlékezetében élő korábbi „S”-élménnyel, ez pedig nem elegendő, mert elképzelhető, hogy az illető téved, és hamisan diagnosztizálja magán az „S”-bizsergést. Nem áll rendelkezésére semmi olyan megbízható módszer, amelynek alapján kijelenthetné, hogy ugyanabban az értelemben használja az „S” szót most, mint a többi alkalommal.

Wittgenstein azt szeretne volna világossá tenni ezzel a példával, hogy az a mód, ahogy a szavakat az általunk átélt tapasztalatok leírására használjuk, nem alapulhat azon, hogy magunkban összekötjük a tapasztalatot a világgal, mindenképpen kell lennie valamilyen közösségi vonásnak is ebben a kapcsolatban. Nem rendelkezhetünk mindannyian külön privát nyelvvel. Ha pedig mindez igaz, akkor nem tekinthetünk többé egy lezárt színházteremként az elmére, amelybe rajtunk kívül senki más nem tekinthet be. Wittgenstein számára az érzések privát nyelve teljesen értelmetlen elképzelésnek tűnik. Ez azért is fontos – és nehezen megragadható –, mert előtte sok filozófus úgy gondolta, hogy az egyes emberek elméje tökéletesen privát módon működik.

Bár vallásuk szerint keresztények voltak, a Wittgenstein családot a náci rezsim zsidónak tekintette. Ludwig a második világháború egy szakaszában önkéntesként dolgozott egy londoni kórházban, és a családjának is sikerült elmenekülnie Bécsből. Ha nem jártak volna sikerrel, Adolf Eichmann valószínűleg gondoskodott volna róla, hogy koncentrációs táborba kerüljenek. Eichmann szerepe a holokausztban és későbbi pere, amelyben emberiség elleni bűntettekkel vádolták, fordították Hannah Arendt figyelmét a gonosz problémájára.

35. FEJEZET

Az ember, aki sosem kérdezett

HANNAH ARENDT

A náci Adolf Eichmann igen buzgó adminisztrátor volt. 1942 után ő felelt az európai zsidók lengyel koncentrációs táborokba (többek között Auschwitzba) történő deportálásáért. Mindez Adolf Hitler „végső megoldás”-tervének (*Endlösung*) részét képezte: eszerint a cél az lett volna, hogy a németek által megszállt területeken elpusztítsák az összes ott élő zsidót. Eichmann nem a módszeres öldöklés elképzeléséért volt felelős (ez nem az ő ötlete volt), hanem annak a vasúti szállítási rendszernek a megszervezéséért, amely ezt lehetővé tette.

Az 1930-as évektől a nácik olyan törvényeket vezettek be, amelyek korlátozták a zsidók jogait. Hitler Németország csaknem összes problémáját a zsidóknak tulajdonította, és arról álmodozott, hogy egy nap majd bosszút áll rajtuk. Az új törvényekkel kitiltották a zsidókat az állami iskolákból, elkobozták tőlük az ingó és ingatlan vagyonukat, és arra kötelezték őket, hogy sárga csillagot viseljenek a ruhájukon. Felsorakoztatták és gettókba terelték őket – olyan túlszűfolt városrészekbe, amelyekben úgy éltek, mint a börtönben. Élelemhez alig jutottak – nehéz idők jártak. A „végső megoldás” azonban a gonosz egy új szintjét tárta fel. Hitler döntése, amely szerint több millió embert csupán a származása miatt kell megsemmisíteni, azt jelentette, hogy a náciknak el kellett távolítaniuk a zsidókat a városokból, és olyan helyre kellett szállítaniuk, ahol tömegesen gyilkolhatták le őket. A meglévő koncentrációs táborokból olyan „gyárakat” hoztak létre, amelyekben nap mint nap emberek százait gázosították és égették el. Miután ezen táborok zöme Lengyelország területén működött, szükség volt valakire, aki megszervezte a zsidók halálvonatát.

Míg Eichmann az irodájában rendezgette az aktákat és fontos telefonhívásokat bonyolított le, milliók haltak meg intézkedései miatt.

Sokakat a tífusz vagy az éhezés vitt el, másokat halálra dolgoztattak, de a legtöbbjüket elgázostották. A náci Németországban a vonatok pontosan jártak – Eichmann és társai gondoskodtak róla, hogy így legyen. Hatékonyságuknak köszönhetően a marhavagonok mindig teli voltak férfiakkal, nőkkel és gyerekekkel. Az út hosszú volt és fájdalmas, általában élelem és víz nélkül telt, hőségben, fagyban, és a halálba vezetett. Sokan – általában a betegek és az öregek – már az utat sem élték túl.

A túlélők legyengülten és halálra rémülten érkeztek meg a táborokba. Érkezés után zuhanyzóknak álcázott termekbe terelték és meztelenre vetkőztették őket. Az ajtókat bezárták, majd Zyklon-gázzal meggyilkolták a csapdába esett embereket. A holttesteket elégették, a halottak ingóságait pedig eltulajdonították. Azokat, akiket nem ítélték rögtön halálra – általában az erősebbeket –, embertelen körülmények között, minimális élelem mellett dolgoztatták. A náci örök gyakran pusztá szórakozásból agyonlőtték vagy agyonverték a munkaszolgálatosokat.

Eichmann-nak komoly szerepe volt mindezekben a bűnökben, ám a második világháború vége után Argentínába menekült a szövetségesek megtorlása elől, ahol éveken át inkognitóban élt. 1960-ban aztán az izraeli titkosszolgálat, a Moszad ügynökei a nyomára bukkantak Buenos Airesben. Eichmannt elfogták, elkábították, és Izraelbe szállították, ahol perbe fogták.

Vajon Eichmann valami elvetemült szörnyeteg volt, szadista, aki más emberek szenvedésében leli az örömét? A legtöbbben a per kezdete előtt így gondolták – másképpen hogyan játszhatott ekkora szerepet a holokausztban? Éveken át azon dolgozott, hogy minél hatékonyabban küldjön másokat a halálba – csak egy igazi szörnyeteg alhat békésen, ha napközben ilyen munkát végez.

A filozófus Hannah Arendt (1906–1975), egy Amerikába emigrált német zsidó tudósított Eichmann peréről a *New Yorker* magazinnak. Érdekelte, hogy milyen lehet szemtől szemben állni a totalitárius náci rendszer egy ilyen produktumával, egy olyan rendszer funkcionáriusával, amelyben az ember egyéni gondolatainak nem sok hely jutott. Meg szerette volna érteni Eichmannt, meg akarta ismerni, hogy milyen, és fel szerette volna tárni, hogy miképpen tehetett ilyen szörnyűségeket.

Eichmann igen sokban különbözött az első nácitól, akivel Arendt találkozott. Arendt is elmenekült a náciok elől, Franciaországba szökött, végül pedig amerikai állampolgár lett. Fiatalkorában a marburgi egyetemen Martin Heidegger előadásait hallgatta. Rövid időn keresztül szeretők is lettek annak ellenére, hogy a lány még csak tizennyolc éves, Heidegger pedig nős volt. Heidegger megfeszítetten dolgozott a *Lét és idő*n (amely végül 1962-ben jelent meg), egy elképesztően bonyolult filozófiai művön, amelyről sokan úgy gondolják, hogy a filozófia egy alapvető fontosságú műve, mások pedig úgy, hogy egy szándékosan homályosan megfogalmazott alkotás. A későbbiek során Heidegger a náci párt elkötelezett tagja és a zsidóellenes törvények támogatója lett. A *Lét és idő* első lapjairól még Edmund Husserl nevét is kitörölte a köszönetnyilvánítások közül – korábbi barátja ugyanis zsidó volt.

Most azonban Jeruzsálemben Arendt egy egészen másféle náccal találkozott. Eichmann egy hétköznapi ember volt, aki úgy döntött, hogy nem nagyon törli a fejét azon, hogy mit is művel – ez a döntése pedig katasztrofális következményekkel járt. Nem az az elvetemült szadista volt, akire Arendt számított, hanem valami hasonlóan veszélyes, ám jóval hétköznapibb jelenség: egy nem gondolkodó ember. Abban a Németországban, ahol a rasszizmus legszélsőségesebb formáit törvénybe foglalták, nem esett nehezére meggyőznie magát arról, hogy helyes, amit tesz. A körülmények fényes karriert biztosítottak számára, ő pedig megragadta az alkalmat. Hitler végső megoldása lehetővé tette Eichmann számára, hogy jól teljesítsen, és megmutathassa, hogy jól végzi a dolgát. Talán nehéz ezt így elképzelnünk – Arendt számos kritikus is úgy gondolta, hogy téved, de ő maga biztos volt benne, hogy Eichmann őszinte volt, amikor azt mondta, hogy csak a dolgát végezte.

Számos más nácitól eltérően úgy tűnt, hogy Eichmann nem a zsidók iránt érzett gyűlölet vezérelte. Nem izzott benne olyan gyűlölet, mint Hitlerben. Sok olyan náci akadt, aki örömmel vert volna halálra egy zsidót az utcán, amiért nem felel a „Heil Hitler!” köszöntésre, de ő nem tartozott közéjük. Mégis a hivatalos náci irányvonalat követte, elfogadta az elképzeléseiket, és – ami még ennél is rosszabb – milliók halálba küldéséhez asszisztált. Amikor szembesítették az ellene szóló bizonyítékokkal, még mindig mintha kevéssé értette volna, hogy mi a baj azzal, amit tett. Amennyire ő látta, nem sértett meg semmilyen törvényt, személyesen sosem ölt meg senkit, és nem is kért senkit arra,

hogy ilyesmit tegyen – úgy gondolta, hogy végig tökéletesen ésszerűen viselkedett. Törvénytiszteletre nevelték, arra képezték ki, hogy teljesítse a kapott parancsot – ahogy a környezetében mindenki mást is. Azzal, hogy mások adták ki neki a parancsot, nem érezte többé felelősnek magát azért, ami a mindennapos munkájából következett.

Eichmann-nak nem kellett megtekintenie a túlszűfolt marhavagonokat, és a koncentrációs táborokat sem kellett meglátogatnia, így nem is tette. Azt nyilatkozta a bíróságon, hogy azért nem léphetett orvosi pályára, mert nem bírta a vér látványát (holott számtalan ember vére tapadt a kezéhez). Egy olyan rendszer terméke volt, amely valamilyen módon meggátolta abban, hogy kritikusan viszonyuljon a saját cselekedeteihez és azok következményeihez – ahhoz, ahogy a munkája valódi emberek valódi életére hatott. Úgy tűnt, hogy egyáltalán nem képes belegondolni abba, hogy mások mit éreznek. A tárgyalása során végig ragaszkodott az ártatlanságához, vagy pedig azt tette, amit a legjobb védekezési taktikának vélt: arra hivatkozott, hogy ő csak a törvénynek engedelmeskedett. Ez utóbbival sikerült Arendtet is meggyőznie.

Arendt a „gonosz banalitása” kifejezéssel írta le, hogy mit látott Eichmannban. Banális alatt azt értjük, ha valami hétköznapi, unalmas és minden eredetiségtől mentes. Eichmann gonoszsága – így Arendt – abban az értelemben tekinthető banálisnak, hogy itt a bürokrata, egy irodista gonoszságáról van szó, nem pedig egy szörnyetegéről. Egy teljesen hétköznapi emberről van szó, aki hagyta, hogy a náciizmus minden cselekedetére hatással legyen.

Arendt filozófiáját az általa megélt események határozták meg – nem az a fajta gondolkodó volt, aki egy karosszékekben töltené az életét, és teljességgel absztrakt ideákon vagy a szavak pontos jelentésén törné a fejét. A filozófiája a történelem aktuális eseményeiben és az általa megéltékben gyökeredzett. Az *Eichmann Jeruzsálemben* című könyve Eichmann megfigyelése és az általa adott indoklások, illetve a vádlott nyelvhasználata alapján íródott. Mindezek alapján Arendt egy általánosabb érvényű elméletet dolgozott ki a totalitárius államról, és annak hatásairól azokra, akik nem állnak ellen az általuk képviselt gondolati mintáknak.

Eichmann – a kor több más náciájához hasonlóan – képtelen volt mások nézőpontjából szemlélni a dolgokat. Nem volt elég bátor ahhoz,

hogy megkérdőjelezze a számára adott szabályrendszert, egyszerűen csak mindent megtett annak érdekében, hogy megfeleljen neki. Teljesen híján volt a képzelőerőnek; Arendt sekélyesnek és ostobának írta le (bár az is elképzelhető, hogy ezt a vádlott csak színlelte). Ha szörnyetegként viselkedett volna a tárgyaláson, az egyszerűen csak rémisztő lett volna – de abba legalább belenyugodhatnánk, hogy viszonylag kevés emberbőrbe bújt szörnyeteg szaladgál a világban, és ezeket rendszerint nem túl nehéz megkülönböztetni a többiektől. Eichmannt az tette igazán rémisztővé, hogy tökéletesen normálisnak tűnt: egy hétköznapi embernek, aki, mivel nem vonta kétségbe a kapott utasításokat, az emberiség egyik legnagyobb gonosztettében vált bűnrészessé. Ha nem épp a náci Németországban élt volna, valószínűtlen, hogy gonosszá vált volna. A körülmények áldozata volt – de ez nem mentesíti a bűne alól. Az erkölccsel ellentétes parancsoknak engedelmeskedett, és a nácik parancsait követni Arendt szerint egyenlőnek számít a „végső megoldás” támogatásával. Azzal, hogy nem vonta kétségbe a parancsokat, hanem végrehajtotta őket, tömeggyilkosságban vett részt – még akkor is, ha ő a maga részéről mindezt úgy élte meg, hogy vasúti menetrendeket állít össze. A tárgyalás egy pontján azt állította, hogy ő Immanuel Kant erkölcsikötelesség-eszméjének engedelmeskedett azzal, hogy követte a kapott parancsokat. Egyáltalán nem értette, hogy Kant erkölcsfilozófiájának alapját éppen az adja, hogy tisztelettel bánunk az embertársainkkal.

Karl Poppernek, a bécsi filozófusnak szerencséje volt, hogy el tudott menekülni a holokauszt és Eichmann vonatai elől.

36. FEJEZET

Tanuljunk a hibáinkból!

KARL POPPER ÉS THOMAS KUHN

1666-ban egy fiatal tudós a kertben üldögélt, amikor egy alma lepottyant a fáról. Eltűnődött a jelenségen, és feltette magának a kérdést, hogy vajon minek köszönhető, hogy az alma épp lefelé esik, nem pedig oldalra vagy felfelé. A tudóst Isaac Newtonnak hívták, ez a kerti eszmefuttatás végül a gravitáció elméletének megszületéséhez vezetett – ez az elmélet pedig éppúgy megmagyarázza a bolygók mozgását is, mint ahogy az almákét. De mi történt ezután? Vajon Newton olyan bizonyítékokat kezdett gyűjteni, amelyek az elmélet igazsága *mellett* szólnak? Karl Popper (1902–1994) szerint nem.

A tudósok – mindenki máshoz hasonlóan – a hibáikból tanulnak. A tudomány akkor fejlődik, ha rájövünk, hogy a valóságról alkotott elképzeléseink hibásak. Ezzel a két mondattal foglalhatjuk össze dióhéjban, hogy Karl Popper milyen módszertől remélte a világ működésének minél alaposabb megismerését. Mielőtt közreadta volna az elképzeléseit, a legtöbben úgy gondolták, hogy a tudósok először valamilyen sejtéssel kezdik a kutatást (van egy elképzelésük a világ működéséről), aztán pedig nekilátnak bizonyítékot gyűjteni a megérzés igazolására.

Popper azonban úgy gondolta, hogy a tudósok valójában azon munkálkodnak, hogy megcáfolják az elméleteiket. Egy elmélet ellenőrzésébe beletartozik az is, hogy ellenőrizzük a megcáfolhatóságát (falszifikálhatóságát). Egy tudós rendszerint először valamilyen ötlettel vagy feltételezéssel kezdi meg a munkát, aztán különböző kísérletekkel és megfigyelésekkel megkísérli romba dönteni az elméletét. A tudomány művelése kreatív és izgalmas feladat, de nem alkalmas arra, hogy bárminek is bebizonyítsa az igazát: csak arra képes, hogy kiszűrjessük vele a hibás elképzeléseket, és így lassanként közelebb kerüljünk az igazsághoz.

Popper 1902-ben született Bécsben. Bár a családja keresztény hitre tért, Popper zsidó származású volt, így amikor a harmincas években Hitler hatalomra került, a család elhagyta az országot. Először Új-Zélandra mentek, végül Popper Angliában telepedett le, ahol a London School of Economics-on kapott állást. Fiatalemberként igen szerteágazó érdeklődéssel bírt – érdekelte a természettudomány, a pszichológia, a politika és a zene is –, de igazi szerelme mégis a filozófia maradt. Élete végére sok mindennel járult hozzá a tudományfilozófiához és a politikafilozófiához is.

Míg Popper közre nem adta a tudományos módszerről szóló elméletét, a legtöbb tudós és filozófus úgy gondolta, hogy a tudomány művelésének helyes módja az, ha olyan adatokat keresünk, amelyek alátámasztják a kezdeti hipotézisünket. Ha például azt szeretnénk bebizonyítani, hogy minden hattyú fehér, akkor minél több fehér hattyút kell megfigyelnünk. Ha az összes általunk megtekintett hattyú fehérnek bizonyul, feltehetjük, hogy a hipotézisünk („minden hattyú fehér”) igaz – igen ám, de előfordulhat, hogy egy általunk nem látott hattyú mégis fekete. Ausztráliában például élnek fekete hattyúk is, ahogy a világ több állatkertjében is találkozhatunk velük. A „minden hattyú fehér” megállapítás tehát nem következik logikusan a megfigyelésekből: még ha több ezer hattyút figyeltünk is meg, még mindig elképzelhető, hogy egyszerűen pont azokat hagytuk ki, amelyek történetesen feketék. Csak akkor jelenthetjük ki teljes magabiztossággal, hogy „minden hattyú fehér”, ha az összes létező hattyút szemügyre vettük: ha csak egyetlen feketét is találunk közöttük, az falszifikálja a hipotézisünket.

Ez az indukciós probléma egy fajtája – ezzel már David Hume is foglalkozott a tizennyolcadik században. Az indukció teljesen más, mint a dedukció – épp ez a probléma forrása. A dedukció egy olyan logikai művelet, amelyben ha a premisszák (a kezdeti feltevések) igazak, akkor a konklúciónak is igaznak kell lennie. Hogy egy híres példával éljünk, vegyük a következőt: az a két premissza, hogy „minden ember halandó” és az, hogy „Szókratész ember”, ahhoz a következtetéshez vezet, hogy „Szókratész halandó”. Önellentmondásba keverednénk, ha elfogadnánk, hogy „minden ember halandó”, és *egyúttal* tagadnánk, hogy „Szókratész halandó” – ez olyan lenne, mint ha azt állítanánk, hogy Szókratész halandó is, meg nem is. Erre az egésyre gondolhatunk akár úgy is, hogy a

dedukció során a logika eszközeivel előcsalogatjuk a konklúzió igazságát a premisszákból (amelyekben ez már valamiféle módon már eleve megvolt). Egy másik példa a dedukcióra:

Első premissza: Minden hal rendelkezik kopoltyúval.

Második premissza: John hal.

Konklúzió: Ennélfogva John is rendelkezik kopoltyúval.

Meglehetősen abszurdnak hatna, ha az első és a második premissza is igaz lenne, de a konklúzió már nem. Ez ellenkezne a logikával.

Az indukció igen sokban különbözik az előzőekben ismertetett módszertől. Az indukció általában egy adott megfigyeléshalmazból elindulva hoz általános érvényű következtetéseket. Ha észrevesszük, hogy egy hónapon át minden kedden esik az eső, azt az általánosabb megállapítást tehetjük meg, hogy minden kedden esős idő várható. Ez az indukció. Csupán egyetlen száraz keddre lenne szükségünk ahhoz, hogy megcáfoljuk azt a megállapítást, hogy „minden kedden esik”. Négy egymást követő esős kedd csupán egy apró minta az elképzelhető összes keddek végtelen sorozatából. Ha ennél kiterjedtebb vizsgálatokat végzünk – ahogy azt a fehér hattyú esetében is láthattuk –, folyamatosan fenyeget bennünket annak a veszélye, hogy előkerül egy olyan eset, ami nem illik a megállapításunkba: eddigi példánk szerint ez lehet egy napsütéses kedd vagy egy fekete hattyú is. Épp ez az indukció problémája: az, hogy az indukció módszere szerint ítélnénk, miközben maga a módszer is megbízhatatlannak tűnik. Honnan tudhatnánk, hogy a következő pohár víz nem mérgez meg bennünket? A válasz szerint onnan, hogy az eddigi során már számos pohárral megittunk, mégis itt vagyunk, így azt feltételezzük, hogy a következő pohár vízzel sem lesz semmi probléma. Igen gyakran használjuk ezt az érvelési módszert, mégis úgy tűnik, hogy nem bízunk benne teljes szívünkből. Úgy gondoljuk, hogy a természetben fellelhető mintázatok vagy ott vannak, vagy nem.

Ha úgy gondoljuk, hogy a tudomány az indukció révén haladhat előre (ahogy ezt sokan gondolják vagy gondolták is), szembe kell néznünk az indukció problémájával. Hogyan hagyatkozhat a tudomány egy efféle megbízhatatlan stílusú érvelésre? Popper szépen elkerüli ezt a problémát, ugyanis szerinte a tudomány egyáltalán nem az indukción alapszik. A tudósok egy hipotézissel kezdik a munkát, valami olyan megalapozott ötlettel, amely a valóság természetére vonatkozik, mint

például azzal, hogy „hő hatására minden gáz tágul”. Ez egy meglehetősen egyszerű hipotézis, de a valódi tudománynak rengeteg kreativitásra és képzelőerőre van szüksége ebben a stádiumban. A tudósok rengeteg területről meríthetnek ötleteket: a kémikus August Kekulé például állítólag folyamatosan egy, a saját farkába harapó kígyóról álmodott, és így született meg az a hipotézise, hogy a benzolmolekula egy hatszögletű gyűrű alakjában tűnik fel – ez pedig egy olyan hipotézis, amelyet mind ez ideig senkinek sem sikerült megcáfolni.

A tudósok ezután keresnek valamilyen módot arra, hogy ellenőrizzék a hipotézisüket – az előbbi példánál maradva: többféle gázt melegítenek fel. Az „ellenőrzés” alatt azonban nem azt értjük, hogy olyan bizonyítékokat keresnek, amelyek *alátámasztanak* az eredeti elképzelést, hanem azt, hogy ennek során azt próbálják bebizonyítani, hogy az elmélet képes kiállni a *falszifikáció* próbáját. Ideális esetben a tudósok minden erejükkel egy olyan gáz felkutatásán fáradoznának, amely nem illik bele az eredeti elképzelésbe – emlékezhetünk rá, hogy elegendő egyetlen fekete hattyú észlelése ahhoz, hogy megbukjon az az általános ítélet, hogy „minden hattyú fehér”. Ehhez hasonlóan csak egyetlen olyan gázra lenne szükség, amely nem tágul hő hatására ahhoz, hogy megbukjon a „hő hatására minden gáz tágul” kijelentés.

Amikor egy tudós megcáfol egy hipotézist – vagyis kimutatja róla, hogy hamis –, akkor a jutalma egy újabb ismeret: annak az ismerete, hogy az adott hipotézis hamis. Az emberiség a tanulás útján halad előre. Az, hogy megfigyeltünk egy sor gázt, amely *valóban* tágul a hő hatására, nem járul hozzá a tudásunkhoz – legfeljebb némileg jobban megbízunk tőle az alapvető feltételezésünkben. Az ellenpéldából azonban valóban tanulhatunk valamit. Popper számára minden hipotézisben kulcsfontosságú volt, hogy *falszifikálható* legyen. Ezzel az elmélettel magyarázta a különbséget a tudomány és az áltudomány között. Tudományos hipotézisnek azt tekinthetjük, amelyről bebizonyosodhat, hogy hamis: olyan feltételezésekkel él, amelyekről kiderülhet, hogy igazak vagy hamisak. Ha azt mondom, hogy „láthatatlan, érzékelhetetlen tündérek kényszerítenek rá, hogy leírjam ezt a mondatot”, akkor nem létezik semmi olyan megfigyelés, amelyből kiderülne, hogy az előbbi mondat hamis lenne. Ha a tündérek valóban láthatatlanok és tényleg nem hagynak semmiféle nyomot maguk után,

azt sem tudjuk kimutatni, hogy a létezésükről szóló állítás hamis lenne. Ez az állítás nem falszifikálható, így nem is számít tudományos állításnak.

Popper úgy vélte, hogy a pszichoanalízis (lásd 30. fejezet) számos állítása is az előzőekhez hasonló módon nem fallibilis (nem csálthatatlan) és nem ellenőrizhető. Ha például valaki azt állítja, hogy mindnyájunkat tudatalatti vágyak irányítanak, semmiféle teszttel nem bizonyíthatjuk, hogy ez valóban így is van. Minden olyan bizonyíték – köztük azok is, amelyekben az emberek tagadják, hogy ez történne velük – csupán a pszichoanalízis melletti érvként fogható fel, ugyanis lehetséges, hogy a pszichoanalitikus szerint „az, hogy tagadjuk a tudattalant, épp annak az erős vágnak a bizonyítéka, hogy felülkerekedjünk apánkon”. Ez egy ellenőrizhetetlen állítás, mert nincs semmiféle olyan bizonyítékunk, amelynek alapján hamisnak nyilváníthatnánk. Ennek megfelelően Popper a pszichoanalízist nem is tekintette tudománynak: úgy gondolta, hogy képtelen olyan módon hozzájárulni az emberiség tudásához, ahogy ezt a tudomány teszi. Popper ehhez hasonló módon támadta a marxista történelemfelfogást is: szerinte ezen nézet szerint minden lehetséges fejleményt az emberiség történetében könnyűszerrel tekinthetünk az osztályharc jelének, miután egyik ilyen kijelentés sem fallibilis.

Ezzel ellentétben Einstein azon elmélete, amely szerint a Nap vonzhatja a fényt, már falszifikálható – éppen ezért tekinthető tudományos elméletnek. Az 1919-ben bekövetkezett napfogyatkozás során tett, a csillagok pozícióját vizsgáló megfigyelések ugyan nem cáfolták meg az elméletet, de akár meg is cáfolhatták volna. A csillagok fénye általában nem látható, de egyes különleges alkalmakkor, napfogyatkozások idején a tudósok képesek megfigyelni a csillagok látszólagos helyzetét – és ebben az esetben a csillagok épp ott látszottak állni, ahol Einstein elmélete szerint lenniük kellett. Ha másutt észlelték volna őket, azzal megdőlt volna Einstein azon elmélete, amely szerint a fény vonzódik az igen nagy tömegű testek felé. Popper nem hitte, hogy mindezek a megfigyelések Einstein igazát bizonyítják, ám az, hogy az elmélet ellenőrizhető, valamint az, hogy a kutatók nem voltak képesek megcáfolni, mégis mellette szóltak. Einstein olyan feltételezésekbe bocsátkozott, amelyek akár hibásak is lehettek volna – de nem voltak azok.

Popper módszertani elmélete sok filozófusban és tudósban hagyott mély benyomást: az orvosi Nobel-díjas Peter Medawar például Poppert „kétséggkívül a valaha élt legnagyobb tudományfilozófusnak” tartotta. A tudósoknak tetszett, hogy a munkájukat kreatívnek és fantáziadúsnak tartják, valamint annak is örültek, hogy Popper a jelek szerint megértette, hogyan is végzik a kutatómunkájukat, a filozófusok körében pedig az indukciós probléma áthidalása aratott nagy sikert. 1962-ben aztán az amerikai tudománytörténész és fizikus, Thomas Kuhn közreadta *A tudományos forradalmak szerkezete* című munkáját, amelyben Popper elképzelését kritizálta a tudomány fejlődéséről. Kuhn úgy vélte, hogy Popper nem fordított elég figyelmet a tudománytörténetre – ha így tett volna, ő is észrevette volna a történetben megbúvó mintázatot.

Az, amit Kuhn „hétköznapi tudománynak” nevez, általában zavartalanul működik: a tudósok egy olyan „paradigma” határain belül dolgoznak, amelyet az adott korban igaznak vélnek. Ennek megfelelően mielőtt felfedezték volna, hogy a Föld kering a Nap körül, a kor tudományos paradigmája ennek épp az ellenkezője volt (vagyis az, hogy a Nap kering a Föld körül). A korabeli csillagászok ezeken a kereteken belül végezték a kutatásaikat, és ennek megfelelően próbálták magyarázni azokat a jelenségeket is, amelyek nem illettek ebbe az elképzelésbe. Ezen a paradigmán belül egy olyan tudósról, mint például Kopernikusz (aki azt állította, hogy a Föld kering a Nap körül) a többség egyszerűen úgy gondolhatta, hogy elszámolt valamit. Kuhn szerint nem arról van szó, hogy léteznek felfedezésre váró dolgok, hanem inkább arról, hogy ez a gondolkodási keretrendszer vagy paradigma bizonyos mértékben meghatározza, hogy egyáltalán miről vagyunk képesek gondolkodni.

A dolgok akkor kezdenek érdekessé válni, amikor bekövetkezik az, amit Kuhn „paradigmaváltásnak” nevez: ilyenkor az, ahogy megértjük a világot, gyökerestül megváltozik. Ez akkor következik be, amikor a tudósok valami olyasmire bukkannak, ami nem illik az éppen aktuális paradigma keretei közé – például valami olyasmire, amit nem lehet megmagyarázni úgy, hogy a Földet tekintjük a Naprendszer központjának. Egy ilyen paradigmaváltás után sok időre van szükség, hogy az emberek gondolkodása megváltozzon: azok a tudósok, akik életük nagy részében egy adott paradigma keretein belül kutattak, ritkán képesek alkalmazkodni az új világnézethez. Amikor a

tudóstársadalom végül alkalmazkodik az új paradigmához, ismét kezdetét veszi a „hétköznapi tudomány” – csak ezúttal új kereteken belül és így tovább. Ez történt akkor is, amikor megdőlt az az elképzelés, hogy a Föld a világmindenség középpontja. Miután az emberek ennek megfelelően tekintettek a Naprendszerre, a „hétköznapi tudomány” művelőinek igen sok munkájába került, hogy alaposabban megérthessük a bolygók mozgását a Nap körül.

Popper – nem túl meglepő módon – nem értett egyet Kuhn elképzeléseivel, bár azt elismerte, hogy a „hétköznapi tudomány” elmélete hasznosnak tűnik. Érdekes belegondolnunk, hogy vajon Popper csupán lemaradt-e a paradigmaváltásról, vagy pedig egyszerűen közelebb került az igazsághoz, mint Kuhn...

A tudósok valódi kísérletekkel dolgoznak, a filozófusok viszont gyakran gondolatkísérleteket alkalmaznak állításaik alátámasztására. Philippa Foot és Judith Jarvis Thomson számos alaposan kidolgozott gondolatkísérletet alkotott annak érdekében, hogy rávilágítsanak az erkölcsi gondolkodás egyes fontos jellemzőire.

37. FEJEZET

Az elszabadult vonat és a nem kívánt hegedűs

PHILIPPA FOOT

ÉS JUDITH JARVIS THOMSON

Képzeljük el, hogy békésen sétálunk az utcán, mikor észrevesszük, hogy a síneken egy elszabadult vonat száguld öt gyanútlan pályamunkás felé. A mozdonyvezető eszméletlen, lehetséges, hogy szívrohamot kapott. Ha nem teszünk semmit, mind az öt munkás meghal: a vonat palacsintává lapítja őket, túl gyorsan robog ahhoz, hogy eltávolíthassuk őket a sínekről. Egyetlen megoldás kínálkozik a tragédia elkerülésére: a munkások előtt a sínek elágaznak, a másik sín páron pedig csak egyetlen ember dolgozik. Elég közel állunk a váltóhoz, így képesek lennénk átállítani, mielőtt odaér a vonat – így csak egyetlen ember halna meg, nem pedig öt. Vajon ebben az esetben az lenne a helyes, ha átállítanánk a váltót, és ezzel egy ártatlan ember halálát okoznánk? Ha a számokat nézzük, igen: egy ember élete árán öt másikat menthetnénk meg. A körülmények között ez maximalizálhatná a boldogságot. A legtöbb ember számára ez tűnne a helyes döntésnek. A való életben bizonyosan hihetetlenül nehéz döntés lenne átállítani a váltót és végignézni egy ember halálát, de talán még rosszabb lenne, ha nem tennénk semmit, és öt emberélet kioltását kellene végignéznünk.

Ennek a gondolat kísérletnek az eredeti változatát Philippa Foot (1920–2010) brit filozófus alkotta meg. Az foglalkoztatta, hogy miért tűnhet elfogadhatónak ebben az esetben az, ha megmentjük az öt pályamunkást, és miért tűnik elfogadhatatlannak más esetekben egyetlen élet feláldozása többek megmentésének érdekében. Képzeljük el, hogy egy egészséges ember besétál egy kórterembe. A teremben öt súlyos beteg fekszik: mindnyájuknak szervátültetésre van szüksége. Ha az egyikük nem kap új szívet, egész biztosan meghal, másoknak pedig új

májra, vesére és így tovább van szükségük. Vajon helyes lenne feláldozni az egészséges látogatót, és szétosztani a szerveit a rászorulóknak között? Aligha. Senki sem gondolhatja elfogadhatónak, hogy megöljünk egy egészséges egyént, eltávolítsuk a szívét, a tüdejét, a máját és a veséit, és odaadjuk őket a rászorulóknak – pedig itt is arról van szó, hogy egy ember élete árán öt másik életet menthetnénk meg. Mi lehet a különbség az elszabadult vonat és a gyanútlan donorjelölt esete között?

A gondolat kísérlet egy olyan elképzelt szituáció, amelynek az a célja, hogy érzelmeket vagy – ahogy a filozófusok mondják – intuíciókat hozzon elő az emberből az adott üggyel kapcsolatban. A filozófusok igen gyakran alkalmazzák, mivel a gondolat kísérletek lehetővé teszik, hogy közelebbről megvizsgálhassuk, mi múlhat az adott kérdésen. Nézzük például a következő filozófiai kérdést: „Mikor fogadhatjuk el egy élet feláldozását annak érdekében, hogy többeket megmenthessünk?” Az elszabadult vonat példáján eltűnődve erre a kérdésre keressük a választ. A gondolat kísérlet elkülöníti a kulcsfontosságú tényezőket, és megmutatja számunkra, hogy vajon helyesnek vagy helytelennek találjuk az adott szituációban az egyik vagy másik lehetséges döntést.

Egyesek azt mondják, hogy nem szabad hozzáérnünk a váltóhoz, mert ezzel „Istent játszánk”: mi döntenénk el, hogy ki haljon meg, és ki maradjon életben, a legtöbben azonban helyesnek vélnék a váltó átállítását.

De képzeljük el egy másik, ehhez hasonló esetet! A gondolat kísérlet alábbi változata az amerikai Judith Jarvis Thomson (1929–) nevéhez fűződik. Az elszabadult vonat ebben az esetben egyenes pályán halad a pályamunkások felé. Mi egy hídon állunk, mellettünk pedig egy igen testes ember nézelődik. Ha lelöknénk őt a hídról, az ütközés valószínűleg kellőképpen lelassítaná a vonatot, így az öt munkásnak elég ideje lenne félreugrani az útjából. Tegyük fel, hogy elég erősek vagyunk ahhoz, hogy lelökjük a testes embert a hídról – vajon megtennénk?

A legtöbben ezt már nehezebb esetnek tartják, és inkább nem löknék le az embert a hídról – annak ellenére, hogy itt ugyanúgy egy ember életének feláldozásáról van szó öt másik megmentése érdekében, mint az előbbi gondolat kísérletben. Ha lelökjük az illetőt, azt gyilkosságnak érezzük – de ha a következmények mindkét esetben ugyanazok, akkor ez miért lenne baj? Ha az első példában helyesnek érezhetjük a váltó

átállítását, bizonyára a második esetben is helyes lenne lelökni a hídon ácsorgó alakot. Ez meglehetősen különös.

Ha az utóbbi terv végrehajtása fizikai akadályokba ütközne, vagy egyszerűen rémiszt bennünket az a gondolat, hogy dulakodjunk az áldozatunkkal (még hozzá azzal a céllal, hogy a biztos halálba taszítsuk), módosíthatunk a gondolatkísérleten: tegyük fel, hogy a hídon egy csapóajtó található, amely ugyanúgy egy kar meghúzásával nyitható, mint a váltó. Ha meghúzzuk a kart, a csapóajtón álló ember a vonat elé esik – csak egy mozdulat szükséges hozzá. Sokan úgy gondolják, hogy ez az eset erkölcsileg igen távol esik a váltó átállításától. Vajon mi az oka annak, hogy másképpen tekintünk a két esetre?

A válasz – legalábbis részben – a kettős hatás elvében keresendő. Az elv szerint például az, ha valakit olyan erősen megütünk, hogy belehal, nem ítéendő el, ha ezzel csak magunkat védtük, és egy gyengébb ütés kevés lett volna a védekezésre. A jó szándékkal (jelen esetben az önvédelem szándékával) járó előre látható negatív mellékhatások még elfogadhatók, a szándékos károkozás viszont már nem. Ennek értelmében például nem helyes, ha valakit, aki azt tervezi, hogy megöl bennünket, szándékosan megmérgezzük. Az első esetben a szándékunk – bár az, ha megvalósítjuk, valaki más halálával jár – erkölcsileg elfogadható. A második esetben az a szándékunk, hogy megöljük azt, aki az életünkre tör – ez már elfogadhatatlan. Egyesek úgy vélik, hogy ez meg is oldja a problémát – mások szerint a kettős hatás elve hibás.

Ezek a példák talán túlságosan nyakatekertnek tűnnek, és sokan úgy is gondolhatják, hogy semmi közük sincs a hétköznapi élethez. Bizonyos értelemben ez igaz is – de a megalkotóik sem azért gondolták ki őket, mert úgy hitték, hogy valaha is megtörténhetnek. Ezek a gondolatkísérletek arra szolgálnak, hogy jobban megvilágítsák a vélekedéseinket, és időről időre történnek is olyan dolgok, amelyek esetében a gondolatkísérletekben felvázoltakhoz hasonlóan kell cselekednünk. A második világháború alatt például a nácik Londont bombázták, egy német kém pedig kettős ügynöknek állt. Az angolok megtehették volna, hogy dezinformálják a németeket, és elhítetik velük, hogy a bombák az eredeti céljuktól messze északra csapódtak be. A németek emiatt máshová céloztak volna, és a bombák nem London sűrűn lakott negyedeire estek volna, hanem jóval délebbre, Kentben és Surrey-ben pusztítottak volna – vagyis az angolok számára megadatott

az esély, hogy mérsékeljék a pusztítást. Ebben az esetben úgy döntöttek, hogy nem játsszák Isten szerepét.

Egy másik megtörtént esetben a résztvevők a cselekvés *mellett* döntöttek. 1987-ben Zeebrugge-ben, amikor egy komphajó elsüllyedt, és emberek tucatjai próbáltak kimenekülni a jeges tengerből, egy fiatalembert megbénított a félelem, miközben egy kötélletrán próbált biztonságba kerülni. Legalább tíz percen keresztül meg sem tudott moccanni, így senki más sem tudott tőle kimenekülni a tengerből. Ha senki nem tett volna semmit, a vízben rekedt összes utas vagy megfulladt, vagy halálra fagyott volna. Azok, akik a vízben voltak, végül lerángatták a fiatalembert a kötélletráról, és így sikerült megmenekülniük – a létráról leszedett ember viszont a tengerbe zuhant és megfulladt. Kétségkívül hihetetlenül fájdalmas volt meghozni azt a döntést, amellyel végül eltávolították őt a létráról, de ilyen szélsőséges körülmények között – ahogy az elszabadult vonat esetében is – valószínűleg helyes volt egy ember életét feláldozni több más élet megmentéséért.

A filozófusok a mai napig vitatkoznak a vonatos példáról és annak lehetséges megoldásairól – ahogy Judith Jarvis Thomson egy másik gondolat kísérletéről is. Ez utóbbival Thomson azt szerette volna megvilágítani, hogy szerintek egy nőnek, aki fogamzásgátlót szedett és ennek ellenére teherbe esett, nem erkölcsi kötelessége megtartani a gyereket – ha abortálja a magzatot, abban nincs semmi erkölcsileg elítélendő. A gyerek megtartása az adott körülmények között természetesen irgalmas cselekedet lenne, de semmiképpen sem kötelesség. Az abortusszal kapcsolatos erkölcsi viták általában a magzat nézőpontjára koncentrálnak – Thomson érvelése azért figyelemre méltó, mert ő az anya nézőpontjának fontosságát hangsúlyozta. Nézzük hát a gondolat kísérletet!

Tegyük fel, hogy létezik egy olyan világhírű hegedűművész, akinek problémái vannak a veséjével. Egyetlen esélye lenne a túlélésre: nevezetesen az, ha egy olyan élő ember veséire kötnék rá, akinek ugyanolyan ritka vércsoportja van, mint neki. Tegyük fel azt is, hogy történetesen te is ehhez a vércsoporthoz tartozol. Egy reggel, amikor felébredsz, azt veszed észre, hogy álmodban az orvosok rákötötték a hegedűművészt a veséidre. Thomson szerint ebben az esetben nem lenne kötelességed, hogy eltűrd ezt a kéretlen összeköttetést – még

akkor sem, ha tudod, hogy meg fog halni, ha nem használhatja a veséidet. Ehhez hasonlóan – mondja ő – annak a nőnek sem kötelessége megtartani a gyermekét, aki fogamzásgátlás mellett esett teherbe. A benne lévő embriónak nincs automatikusan joga a teste használatára. A magzat ebben az esetben épp olyan, mint a példában szereplő hegedűművész.

Mielőtt Thomson előállt volna ezzel a példával, sokan úgy vélték, hogy a legfőbb kérdés az, hogy a magzat személynek számít-e. Úgy gondolták, hogy ha sikerülne bebizonyítani, hogy az, akkor az abortusz nyilvánvalóan minden esetben erkölcstelennek számítana. A gondolat kísérlet azt hangsúlyozza, hogy még ha be is bizonyosodik, hogy a magzat személy, az sem oldhatja meg a kérdést.

Természetesen sokan vitatják ezt az elképzelést: némelyek úgy gondolják, hogy még abban az esetben sem játszhatjuk Istent, ha történetesen egy hegedűművésszel kibővítvé ébredünk fel egy szép napon. Ez természetesen jelentősen megnehezítené az életünket (hacsak nem rajongunk a hegedűért). A hegedűművész sorsára hagyása még akkor is rossz, ha nem magunk döntöttünk úgy, hogy segítünk neki. Ehhez hasonlóan sokan úgy vélik, hogy egy egészséges terhességet szándékosan semmilyen körülmények között nem szabad megszakítani, még akkor sem, ha az anya nem szándékozott teherbe esni, és megtette az ennek érdekében szükséges óvintézkedéseket. Egy jól felépített gondolat kísérlet felszínre hozza a különböző nézőpontok mögött álló elveket.

A politikafilozófus John Rawls szintén egy gondolat kísérletet használt, hogy tanulmányozza az igazságosság természetét és a társadalom megszervezésére leginkább alkalmas elveket.

38. FEJEZET

Tudatlan igazságosság

JOHN RAWLS

Elképzelhető, hogy gazdag vagy, sőt az is, hogy dúsgazdag – bár a legtöbbünk nem az, sőt sokan nagyon szegények, olyannyira, hogy rövid életük nagy részében betegeskednek és éheznek. Ez nem tűnik sem helyesnek, sem igazságosnak – bizonyára nem is az. Ha valóban lenne igazság a földön, nem fordulhatna elő, hogy egyes gyerekek éhezzenek, miközben mások azt sem tudják, mit kezdjenek a pénzükkel. Minden betegnek megfelelő orvosi ellátásban kellene részesülnie. Az afrikai szegények nem lennének mérföldekkel rosszabb helyzetben, mint az amerikai vagy az angol nélkülözők. A nyugati világban a gazdagok nem lennének több százszor gazdagabbak, mint azok, akik önhibájukon kívül rosszabb helyzetbe születtek. Az igazságosság annyi, mint méltányosan kezelni az embereket. Sokan örömteli életet élnek a világban, mások pedig önhibájukon kívül nemigen tudnak miből válogatni, csak az a cél, hogy megéljenek: nem választhatják meg, milyen munkát végezzenek, még azt sem, hogy hol telepedjenek le. Egyesek mindennek hallatán csak vállat vonnak, és elintézik a dolgot annyival, hogy „hiába, az élet igazságtalan” (ezek az emberek általában szerencsés körülmények között élnek). Mások több időt szánnak arra, hogy egy jobban szervezett, igazságosabb társadalomról gondolkodjanak, vagy akár tegyenek is valamit egy ilyen társadalom megteremtése érdekében.

John Rawls (1921–2002), egy szerény, csendes, harvardi akadémikus egy könyvével megváltoztatta azt, ahogyan ezekre a dolgokra tekintünk. *Az igazságosság elmélete* (1971) mögött csaknem húszévnnyi megfeszített gondolkodás állt. Egy olyan könyvről van szó, amelyet egy professzor írt más professzorok számára – Rawls meglehetősen száraz, akadémikus stílusban fogalmaz. A legtöbb efféle könyvtől eltérően *Az igazságosság elmélete* nemcsak egy soha ki nem kért könyvtári porfogó lett, hanem igazi sikerkönyv volt belőle. Bizonyos szempontból nézve hihetetlen, hogy mennyien olvasták és olvassák ma is. A mű alapvető gondolatai

olyan érdekesek voltak, hogy a könyvet hamarosan a huszadik század egyik legnagyobb hatású munkájává kiáltották ki, amelyet filozófusok, jogászok, politikusok és még számos más szakma képviselői forgatnak – Rawls sosem hitte volna, hogy ez egyszer bekövetkezhet.

Rawls harcolt a második világháborúban, és a csendesóceáni térségben szolgált, amikor 1945. augusztus 6-án az amerikaiak ledobták az atombombát Hirosimára. Háborús tapasztalatai mély benyomást tettek rá: a nukleáris fegyverek elkötelezett ellenzőjévé vált. Sok más, a háborút megjárt emberhez hasonlóan ő is egy jobb világ, egy jobb társadalom megteremtését tűzte ki célul maga elé. Rawls a gondolkodás és az írás eszközeivel próbált tenni az ügy érdekében, nem pedig politizálással. Az *igazságosság elmélete* írásakor javában tombolt a vietnami háború, az Egyesült Államokban pedig mindenütt háborúellenes tüntetéseket tartottak (nem mindegyik demonstráció zajlott békésen). Rawls az igazságossággal kapcsolatban elvont, általános érvényű kérdéseket tárgyalt, nem pedig aktuális ügyekkel foglalkozott: művének lényege az az elképzelés, hogy tisztán kell gondolkodnunk a közösségi életéről és arról, hogy az állam milyen hatással van az életünkre. Ahhoz, hogy a létezésünk elviselhető legyen, együtt kell működnünk – de hogyan?

Képzeljük el, hogy ránk hárul egy új, jobb társadalom megtervezésének feladata. Az egyik első kérdés ezzel kapcsolatban az, hogy kinek mi jut. Ha egy csodálatos, úszómedencés villában élünk, ahol a személyzet lesi minden kívánságunkat, és ha kedvünk szottyan, a saját repülőgépünkkel ugorhatunk el egy tetszőleges trópusi szigetre, könnyen lehet, hogy egy olyan világ megteremtését tűzzük ki magunk elé, ahol egyesek – például azok, akik a legkeményebben dolgoznak – nagyon gazdagok, mások pedig jóval szerényebb körülmények között élnek. Ha szegénységben élünk, elképzelhető, hogy egy olyan társadalom megteremtésén fogunk dolgozni, ahol senki sem lehet hihetetlenül gazdag, és mindenki hasonló mértékben részesül a javakból. Ebben a társadalomban senkinek nem lehetne magánrepülőgépe, de a kevésbé szerencsések számára kedvezőbbek lennének a körülmények. Ilyen az emberi természet: hajlamosak vagyunk a saját szemszögünkben meghatározni, hogy milyennek kellene lennie a világnak, akár tudatában vagyunk ennek, akár nem. Ezek az előítéletek és elfogultságok eltorzítják a politikai gondolkodást.

Rawls zseniális lépése az eredeti nézőpont gondolat kísérlete volt, amellyel rávilágított az emberi nézőpont elfogultságára. Az elmélet alapvető célja meglehetősen egyszerű: egy igazságosabb társadalmat szeretnénk létrehozni, de anélkül, hogy tudnánk, milyen helyzetbe kerülünk a társadalmon belül. Nem tudjuk, hogy gazdagok vagy szegények leszünk-e, épek vagy sérültek, szépek vagy csúnyák, férfiak vagy nők, tehetségesek vagy tehetségtelenek, homo-, bi- vagy heteroszexuálisok. Rawls úgy vélte, hogy ebben a képzeletbeli helyzetben, a „tudatlanság fátyla” mögött igazságosabb alapokra helyeznénk a társadalmat, mert nem tudhatnánk, hogy milyen szerepet töltenénk be

benne. Rawls erre a „tudatlan” választásra alapozta igazságosságelméletét. Az elmélet alapját két olyan elv képezi, amelyet szerinte minden ésszerűen gondolkodó ember hajlandó elfogadni: a szabadság és az egyenlőség elve.

A szabadság elve azt mondja ki, hogy mindenkinek rendelkeznie kell olyan alapvető szabadságjogokkal – mint például a vallásszabadság jogával, szavazati joggal és a véleménynyilvánítás szabadságával –, amelyek elidegeníthetetlenek tőle. Ezek a jogok még abban az esetben is mindenáron megőrizendők, ha a korlátozásuk esetleg jobbat tenné a többség életét. Mint minden más liberális, Rawls igen nagyra értékelte ezeket az alapvető jogokat, és úgy gondolta, hogy mindenkinek rendelkeznie kell velük, és senki sem korlátozhatja őket.

Rawls második elve, a különbségi elv az egyenlőségről szól. A társadalmat úgy kellene megszervezni, hogy a leghátrányosabb helyzetben lévők hasonlóan részesedjenek a vagyonból és hasonló esélyekkel rendelkezzenek, mint a többiek. Ha a társadalom tagjai között vagyoni különbségek állnak fenn, az csak abban az esetben engedhető meg, ha a legszegényebb réteg valamilyen módon közvetlen segítségben részesül ennek a révén. Egy bankigazgató például csak akkor lehet tízezerszer gazdagabb a minimálbérért dolgozó munkásnál, ha a munkás közvetlen hasznot húz a bankár vagyonából, vagyis ha az igazgató kevesebbet keresne, a minimálbér is alacsonyabb lenne. Ha Rawlson múlna, senki sem kereshetne milliókat, hacsak a legszegényebbek nem látnának több pénzt ennek következményeképpen. Úgy gondolta, hogy így festene a világ, ha racionális emberek alkották volna meg a társadalom alapjait a

tudatlanság fátyla alatt – úgy, hogy nem tudták volna előre, hogy gazdagok lesznek-e vagy szegények.

Rawls előtt azok a filozófusok és politikusok, akik azon tűnődtek, hogy kinek mi juthat, gyakran egy olyan forgatókönyv mellett érveltek, amely a lehető legnagyobb *átlagjövedelmet* teszi lehetővé. Ez azt jelenti, hogy egyesek elképesztően gazdagok lehetnek, sokan csupán jómódúak, néhányan pedig nagyon szegények – Rawls számára viszont ez a szituáció sokkal rosszabbnak tűnt, mint ha nincsenek nagyon gazdagok, de mindenki egyenlőbben részesül a javakból, még abban az esetben is, ha ily módon az átlagjövedelem alacsonyabb.

Ez egy elég kihívó elképzelés – különösen azok számára, akik a jelenlegi világban sokat keresnek. Robert Nozick (1938–2002), egy másik jelentős amerikai politikafilozófus (aki politikai értelemben némileg jobbra helyezkedett el Rawlstól) vitatta ezt az elméletet. Ha például egy kiváló kosárlabdázó játékaért sokan rajonganak, a rajongóknak bizonyára jogában állhat a jegyár egy részét a játékosnak adni – joguk van ily módon elkölteni a pénzüket. Ha milliók rajonganak a játékaért, akkor – Nozick szerint jogosan – a sportoló igen gazdaggá válik. Rawls nem értett egyet ezzel a nézőponttal: hacsak a legszegényebbek nem részesülnek valamilyen előnyben a sportoló gazdagságának következményeképpen, szerinte nem lenne szabad megengednünk, hogy a kosaras ennyire meggazdagodjon. Szerinte az, ha valaki tehetséges vagy intelligens, nem kell hogy automatikusan nagyobb bevételhez juttathassa – részben azért sem, mert Rawls szerint az intelligencia és a fizikai erőnlét javarészt a véletlennek köszönhető. Senki sem érdemel többet, mint mások, pusztán azért, mert gyorsabban fut a többségnél, kiváló kosárlabdázó vagy különösen okos. Az, ha valaki tehetséges atléta vagy kiváló gondolkodó, csak annak köszönhető, hogy megütötte a „természet lottóötösét”. Sokan nem értenek egyet Rawlsszal, és úgy érzik, hogy a kiválóságot jutalmaznunk kell, de ő úgy vélte, az, hogy valaki kiváló valamiben és az, hogy mennyit érdemel, nem áll automatikusan kapcsolatban egymással.

De mi történik akkor, ha a tudatlanság fátyla alatt egyesek úgy érzik, hogy érdemes vállalni a kockázatot, és reménykedni benne, hogy az életben ők a gazdagok közé fognak tartozni? Mi van akkor, ha egyesek úgy gondolnak az életre, mint egy szerencsejátékra, és bíznak benne, hogy jól kerülnek ki a dologból? Az efféle szerencsejátékosok

természetesen vállalnák azt a kockázatot, hogy a szegények közé fognak kerülni, de meglenne az esélyük arra is, hogy a különlegesen gazdagok csoportjába tartozzanak, így egy olyan világban szeretnének élni, ahol nagyobb a gazdasági változatosság, mint amit Rawls elmélete biztosítana. Rawls úgy gondolta, hogy ha valaki ésszerűen gondolkozik, nem tenné fel az egész életét egy ilyen szerencsejátékra – lehetséges, hogy tévedett.

A huszadik századi filozófusok nagy része elvesztette a kapcsolatát a múlt nagy gondolkodóival. Az *igazságosság elmélete* egyike a huszadik század azon politikafilozófiai munkáinak, amelyek egy lapon említhetők Arisztotelész, Hobbes, Locke, Rousseau, Hume és Kant műveivel. Rawls ugyan túl szerény lenne ahhoz, hogy elfogadja ezt az elismerést, a munkássága azonban a kortárs filozófusok egy egész generációjára volt hatással, így például Michael Sandelra, Thomas Pogge-ra, Martha Nussbaumra vagy Will Kymlickára. Ezek a gondolkodók mind egyetértenek abban, hogy a filozófiának azzal a mély és bonyolult kérdéssel kell foglalkoznia, hogy miként vagyunk képesek együtt élni, illetve hogy miképpen kellene közösségben élnünk. Az előző generáció egyes képviselőitől eltérően nem félnek megkísérelni ezeknek a kérdéseknek a megválaszolását, és erőteljesen szorgalmazzák a társadalmi változásokat a gyakorlatban is. Úgy gondolják, hogy a filozófiának az életvitelünket kellene meghatároznia, nem csak arról kellene szólnia, hogy elméletileg hogyan kellene élnünk.

Peter Singer, utolsó fejezetünk főszereplője szintén ezt a nézőpontot képviseli, de mielőtt az ő gondolataival foglalkoznánk, érdemes feltennünk a kérdést: „gondolkoznak-e a számítógépek?”

39. FEJEZET

Gondolkoznak-e a számítógépek?

ALAN TURING ÉS JOHN SEARLE

Képzeljünk el egy szobát, amelynek az ajtaján egy levélnyílás található! A nyíláson néha bedobnak egy papírt, amelyen valamilyen szimbólum látható. A szobában tartózkodó illető feladata az, hogy kikeresse az adott szimbólumot egy könyvből. A könyvben minden szimbólumhoz egy másik ábra társul. Miután kikerestük a könyvből a kapott szimbólumnak megfelelő ábrát, egy pakli kártyából ki kell keresnünk az adott ábrát, és ki kell dobnunk a levélnyíláson. Ennyi az egész: ezzel vagyunk megbízva, ezt kell csinálnunk, közben pedig eltűnődhetünk rajta, hogy vajon mi értelme is van a munkánknak.

Ez a kínai szoba gondolat kísérlete, amelyet az amerikai John Searle (1932–) nevéhez köthetünk. A példával azt kívánta bemutatni, hogy a számítógépek nem képesek valójában gondolkodni, még ha olykor úgy is tűnhet, hogy képesek rá. Ahhoz, hogy megértsük ezt az egészet, először a Turing-teszttel kell foglalkoznunk.

Alan Turing (1912–1954) egy kiváló cambridge-i matematikus volt, a modern számítógép-tudomány egyik atyját tisztelhetjük benne. A második világháború alatt a Bletchley Park-i kódtörő csapat tagjaként az általa fejlesztett gépekkel törték fel a náci tengeralattjáró-parancsnokok által használt Enigma kódot. A szövetségesek ennek köszönhetően tudták megfejteni a nácik üzeneteit, és így értesülhettek a terveikről.

Turingot lenyűgözte az a lehetőség, hogy a számítógépek egy nap már nemcsak kódtörésre lesznek alkalmasak, hanem valódi intelligenciával fognak rendelkezni, így 1950-ben nyilvánosságra hozott egy tesztet, amellyel eldönthetjük, hogy valóban intelligens számítógépet sikerült-e létrehozunk. A teszt később a mesterséges intelligencia Turing-tesztjeként vált ismertté, bár a feltalálója eredetileg „imitációs játéknak” nevezte. A teszt alapját az adta, hogy Turing szerint az agyban

nem az az érdekes, hogy olyan állaga van, mint a hideg zabkásának, hanem a funkciója, amely sokkal fontosabb, mint az olyan mellékes tulajdonságai, mint hogy ott van a fejünkben, vagy hogy szürke. A számítógépek elektronikus alkatrészekből állnak, állagra is kemények, de ennek ellenére sok olyan funkciót képesek ellátni, mint az agy.

Amikor valaki más intelligenciáját ítéljük meg, akkor bizonyos kérdésekre adott válaszai alapján ítélünk, és nem nyitjuk fel a koponyáját, hogy megvizsgáljuk, miként csatlakoznak egymáshoz a neuronjai. Ennek megfelelően a számítógépek esetében is az a helyes eljárás, ha külső bizonyítékok alapján ítélünk, nem pedig a felépítésük szerint: az inputokra és az outputokra kell figyelniük, nem a vérre és az idegekre, a kábelekre és a tranzistorokra. Turing tesztjében a tesztelő egy monitor és egy billentyűzet segítségével kérdéseket tesz fel a tesztalanynak (vagy a számítógépnek), aki egy másik szobában tartózkodik, és hasonló módon kommunikál. Ha a tesztelő nem tudja eldönteni, hogy vajon egy másik emberrel vagy egy géppel beszél, a számítógép átmegy a teszten, és ha így van, akkor joggal mondhatjuk rá, hogy intelligens, méghozzá nemcsak átvitt értelemben, hanem éppen úgy, akár egy ember.

Searle a kínai szoba gondolkísérletével – a szimbólumokkal ellátott kártyákkal – azt akarta megmutatni, hogy ha egy számítógép át is megy a Turing-teszten, az sem bizonyítja, hogy valójában bármit is megértett volna. A példa szerint ugyebár egy szobában fogadjuk és onnan küldjük a szimbólumokat, a megválaszolásokat pedig egy könyvből keressük ki. Nem tudjuk, mi mit jelent, a tevékenységünk értelmetlenné tűnhet, de eközben anélkül, hogy tudatában lennénk, kínaiul válaszolunk bizonyos kérdésekre. A kártyákon látható szimbólumok kínai karakterek. A kínai szoba így átmenne a Turing-teszten: a szobán kívül található kínai, aki választ kap a kérdésére, úgy gondolná, hogy a gép érti is a válaszokat. Ez viszont azt is jelenti, hogy hiába megy át egy gép a teszten, ez még nem jelenti azt, hogy intelligens: a szobában tartózkodva fogalmunk sincs róla, hogy miről van szó.

Searle hasonlóan tekintett a számítógépekre, mint az emberre a kínai szobában: úgy gondolta, hogy valójában nem rendelkeznek intelligenciával, és nem gondolkodnak. Nem tesznek mást, csak a programozó szándékainak megfelelő rendszerben rakosgatják ide-oda a szimbólumokat. Az általuk használt folyamatok a szoftverben

rögzítettek. Amit tesznek, az nagyban különbözik a valódi megértéstől vagy intelligenciától. Másképpen fogalmazva: a programozó adja meg a gép számára a *szintaxist*, vagyis azokat a szabályokat, amelyek szerint a gép feldolgozza a szimbólumokat. A program azonban nem ad a gépnek *szemantikát*, vagyis nem adnak *jelentést* a szimbólumoknak. Az emberek értenek valamit egy-egy szó alatt, amikor beszélnek: a gondolataik különböző módokon kötődnek a világhoz. Amikor úgy tűnik, hogy a számítógép „mondani” akar valamit, akkor a program csupán imitálja az emberi gondolkodást – valahogy úgy, ahogy a papagájok utánozzák a beszédet. A papagáj képes szavakat kiejteni, de nincs tudatában annak, amit mond. Ehhez hasonlóan – mondja Searle – a gépek sem értenek meg semmit, és nem képesek a gondolkozásra sem: csupán a szintaxisból nem lehet eljutni a szemantikáig.

A kínai szoba gondolat kísérletét többek között azzal szokták támadni, hogy arra koncentrálnak, hogy a szobában lévő személy érti-e vagy sem, hogy mi zajlik körülötte. Ez azért probléma, mert a szobában tartózkodó ember az egész rendszer részét képezi, és még ha ő maga nem is érti, mi folyik körülötte, elképzelhető, hogy a rendszer egésze (a szobával, a kódkönyvvvel, a kártyákkal stb.) érti. Searle válaszul megváltoztatta a gondolat kísérletet: tegyük fel, hogy a szobában lévő ember bemagolta a kódkönyv tartalmát, és a szabadban, egy mező közepén cserélgeti a kódkártyákat – az illető ebben az esetben sem értene, hogy milyen kérdéseket tesznek fel neki, hiába adná rájuk minden esetben a megfelelő választ. A megértés nem csupán a helyes válaszok ismeretéből áll.

Egyes filozófusok ennek ellenére meg vannak győződve róla, hogy az emberi elme teljesen olyan, mint egy számítógépes program, és arról is, hogy a számítógépek képesek a gondolkodásra. Ha nekik van igazuk, eljőhet még az a nap is, amikor lehetővé válik az emberi elme számítógépre történő telepítése is. Ha az elme valóban egy program, akkor az, hogy történetesen az agyunkon fut, nem jelenti azt, hogy ne futhatna akár egy számítógépen is. Ha egyszer valakinek a jövőbeli szuperintelligens számítógépek segítségével sikerülne feltérképeznie az elménket alkotó agyi kapcsolatok millióit, akkor talán a halál utáni élet is lehetővé válna: halálunk után az elménk egy számítógépen jóval azután is működhetne, hogy a testünket már eltemették vagy elhamvasztották (az már más kérdés, hogy vajon jó lenne-e így létezni).

Ha viszont Searle-nek van igaza, akkor semmi sem garantálná, hogy az így fenntartott elme ugyanolyan tudatossággal rendelkezne, mint amilyenrel mi most rendelkezünk – még akkor sem, ha meggyőzőnek tűnő válaszokat adna.

Turing már több mint hatvan évvel ezelőtt meg volt győződve arról, hogy a számítógépek képesek gondolkodni. Ha igaza volt, talán nem is olyan sok idő múlva filozófiai kérdéseken is eltűnődhetnek – legalábbis ez a forgatókönyv valamivel valószínűbbnek látszik, mint az, hogy halálunk után számítógépes program formájában maradjunk fenn. Lehetséges, hogy egy nap a számítógépek érdekes meglátásokat osztanak majd meg velünk olyan alapvető kérdésekben, mint a valóság természete vagy az, hogyan kellene élnünk – vagyis azokban a témákban, amelyek több ezer éve foglalkoztatják a filozófusokat. Amíg azonban el nem jön ez az idő, hús-vér filozófusokkal kell beérnünk – közülük ma pedig az egyik legjelentősebb és legellentmondásosabb Peter Singer.

40. FEJEZET

Modern kullancs

PETER SINGER

Képzeld el, hogy egy kertben sétálsz. Tudod, hogy a kertben egy kis tó is van. Hirtelen egy nagy csobbanást hallasz, valaki pedig segítségért kiált. Rádöbbsz, hogy egy kisgyerek a tóba esett, és félsz, hogy megfullad. Mit teszel? Folytatod az utadat, mintha mi se történt volna? Elképzelhető, hogy találkozót beszéltél meg valakivel, és ha a gyerek segítségére sietsz, bizonyára elkésel a találkozóról, de egy gyerek élete azért csak fontosabb, mint a pontosság. A tó elég sekély, de nagyon iszapos – ha belegázolnál, egészen biztosan tönkremenne a cipőd (ráadásul a mai alkalomra épp a legjobb cipődet vetted fel). A segítségnyújtás kötelezettsége az emberi léthez és az élet megbecsüléséhez tartozik: egy gyerek élete sokkal értékesebb, mint akár a világ legdrágább cipője. Aki másként gondolja, az minden bizonnyal valamiféle szörnyeteg. Te segítenél a fuldokló gyerekeknek? Bizonyára igen. De talán elég gazdag vagy ahhoz is, hogy segíthess egy afrikai éhező vagy beteg gyereken. Valószínűleg az afrikai éhező megsegítése sem kerülne többbe, mint egy új cipő megvásárlása (amelyet úgylis megtennél, ha belegázoltál volna az iszapba).

Akkor hát miért nem segítesz a harmadik világ éhezőin (feltéve persze, hogy nem segítesz nekik)? Ha szerényebb összegekkel támogatjuk a megfelelő jótékonyági szervezeteket, az bizonyára elég ahhoz, hogy legalább egy életet megmentsünk rajtuk keresztül. Rengeteg olyan gyermekbetegség van, amely viszonylag olcsón beszerezhető oltásokkal vagy egyéb gyógyszerekkel megelőzhető lenne. Vajon miért nem érezzük ugyanazt az Afrikában haldokló gyerekekkel kapcsolatban, mint amit a szemünk előtt a tóba esett gyerek esetében? Ha ugyanúgy viszonyulunk a két esethez, akkor a hozzáállásunk korántsem hétköznapi. A legtöbbünk másként tekint a két ügyre, bár némileg kényelmetlen ezt bevallanunk.

Az ausztrál Peter Singer (1946–) szerint a szemünk előtt fuldokló és a távoli Afrikában éhező gyerek esete nem sokban tér el egymástól: több figyelmet kellene fordítanunk azokra, akiken szerte a világban a mostaninál többet segíthetnénk. Ha nem teszünk valamit, akkor sok olyan gyerek, aki egyébként megérhette volna a felnőttkort, fiatalon fog meghalni. Ez nem csupán egy feltételezés: ez olyan tény, amellyel mindnyájan tisztában vagyunk. Tudjuk, hogy évente gyermekek ezrei halnak meg olyan okokból kifolyólag, amelyeken a pénz segíthetne. Egyesek éhen halnak, miközben a fejlett országok lakói rengeteg feleslegessé vált, lejárt élelmiszertől szabadulnak meg. Sokan még csak ivóvízhez sem jutnak. Az lenne a helyes, ha lemondanánk az életünk néhány félig-meddig szükségtelen luxusáról, és inkább azoknak segítenénk, akik kevésbé szerencsés körülmények közé születtek. Nehéz lenne követni ezt a filozófiát – de ez nem jelenti azt, hogy Singer tévedne abban, hogy ezt *kellene* tennünk.

Mondhatjuk azt is, hogy ha mi nem is támogatjuk a jótékonyági szervezeteket, valaki más biztosan ad nekik pénzt – ebben az a veszélyes, hogy elképzelhető, hogy mindenki így gondolja, és mindnyájan azt hisszük, hogy valaki más már megtette a szükséges lépéseket. Szerte a világban rengetegen éhesen fekszenek le nap mint nap, és ha csak néhány szerencsésebb helyzetben lévő emberre hagyjuk a jótékonytságot, nem lehet rajtuk segíteni. A fuldokló gyerek esetében könnyen megítélhetjük, hogy valaki más már a segítségére indult-e, de a távolban szenvedő emberek esetében már nehezebb átlátnunk a helyzetet – de ez nem jelenti azt, hogy az lenne a legjobb, ha nem tennénk semmit.

Ezzel kapcsolatban felmerülhet a gyanú, hogy a segélyek miatt a szegények a gazdagokon fognak élősködni, és nem is próbálnak majd segíteni magukon – nem fognak élelmiszert termelni vagy házakat építeni. Ez idővel még rosszabbra fordíthatja a helyzetet, mint ha egyáltalán nem támogattuk volna őket. Előfordult néhány olyan eset, amikor egész országok éltek külföldi segélyekből – mindez azonban nem azt jelenti, hogy nem lenne szabad adakoznunk, hanem azt, hogy alaposan át kell gondolnunk, hogy ezek a szervezetek miféle segítséget nyújtanak a rászorulóknak. Nem azt jelenti, hogy meg sem kell próbálnunk segítséget nyújtani a szenvedőknek: az alapvető orvosi ellátás biztosítása például esélyt adhat a rászorulóknak arra, hogy egyéb

külső segítség nélkül is boldoguljanak. Egyes szervezetek oktatási szolgáltatásokat nyújtanak: segítenek a helyieknek az önsegítésben, egészségügyi oktatásban részesítik őket, vagy épp megtanítják a helyieket, hogy milyen kutakat kell ásniuk ahhoz, hogy tiszta ivóvízhez jussanak. Singer szerint nem egyes személyeknek, hanem éppen ilyen jótékonyági szervezeteknek kellene pénzt adnunk, mert ezek tudják olyan célokra fordítani az adományokat, amelyek a leginkább elősegíthetik a rászorulóknak önállóságát, és ezek tudják felmérni, mely problémák legyőzése a legfontosabb. *Képesek vagyunk* alapvetően befolyásolni mások életét, és *kötelességünk* is lenne segíteni a rászorulókon.

Singer az egyik legismertebb kortárs filozófus, részben annak köszönhetően, hogy néhány széles körben elterjedt nézettel szállt vitába. Több elképzelése igencsak sokat vitatott: például sokan úgy vélik, hogy az emberi élet szent és sérthetetlen, és egy emberi lény elpusztítása minden körülmények között elítélendő. Singer nem tartozik közéjük: szerinte ha valaki például kómában van, és kizárt, hogy valaha is magához térjen (nincs tudatánál, mesterségesen tartják életben stb.), az eutanázia helyes cselekedet lehet. Úgy gondolja, hogy nincs sok értelme ily módon életben tartani valakit, mert a betegek így nem részesülhetnek semmiféle gyönyörben, és arról sem áll módjukban dönteni, hogy miként éljenek. Nem akarnak életben maradni, mert képtelenek bármit is akarni.

Az efféle nézeteinek köszönhetően Singer egyes körökben meglehetősen népszerűtlenné vált: az előbbi elképzelései miatt még nácinak is nevezték (annak ellenére, hogy a szülei bécsi zsidók voltak, akik épp a nácik elől menekültek el az országból). Azért nevezhették így, mert a nácik rengeteg beteg, mentális vagy testi fogyatékossgal élő embert gyilkoltak meg, mivel szerintük „életre nem méltó életet” éltek. Ezt a náci programot azonban helytelen lenne eutanáziának nevezni, mivel nem azt a célt szolgálta, hogy megóvja az érintett személyeket a szükségtelen szenvedéstől, hanem azt, hogy megszabaduljanak a sok „haszontalan éhes szájtól”, akik képtelenek dolgozni, és akik (így a nácik) csak megfertőznék az árja fajt. Ebben a programban szó sem volt kegyes vagy jó halálról. Singert ezzel szemben az érintett személy életminősége érdekli, és sosem, még a legkisebb mértékben sem

támogatná a náci ideológiát (bár egyes ellenfelei úgy találják az idevonatkozó elképzeléseit, mintha náciszimpatizáns lenne).

Singer az állatokkal való bánásmódról szóló könyveivel, különösen az 1975-ben megjelent *Az állatok felszabadítása* című művével vált ismertté. A tizenkilencedik század elején Jeremy Bentham már azt hangoztatta, hogy komolyan kell vennünk az állatok szenvedését is, de a huszadik század hetvenes éveiben (amikor Singer ezzel a problémával kezdett foglalkozni) nagyon kevés filozófus tartotta fontosnak ezt a kérdést. Singer Benthamhez és J. S. Millhez (lásd 21. és 24. fejezet) hasonlóan konzekvencialista, vagyis úgy véli, hogy az a legjobb cselekvés, amely a legjobb eredményhez vezet. Ahhoz, hogy megtudjuk, mi is lenne a legjobb eredmény, számításba kell vennünk, hogy mi lenne a legjobb minden résztvevő számára – és az állatok is idetartoznak. Singer és Bentham egyetértenek abban, hogy a legtöbb állat számára az egyik legmeghatározóbb vonás, hogy képes fájdalmat érezni. Elképzelhető, hogy egyes esetekben emberként komolyabb fájdalmat élünk át, mint amilyet egy állat érezne hasonló körülmények között, mert képesek vagyunk gondolkodni, és értjük, hogy mi történik velünk – ezt is számításba kell vennünk.

Singer azokat, akik nem fordítanak kellő figyelmet az állati jogokra, a speciesizmus (fajtaelmélet) híveinek nevezi, és úgy gondolja, hogy bizonyos tekintetben hasonlóan gondolkodnak, mint a szexisták vagy a rasszisták. A rasszisták kiemeltként kezelik azt a rasszt, amelybe ők maguk tartoznak, miközben a más rasszokhoz tartozó embereknek nem adják meg azt, ami minden embernek járna. Egy fehér rasszista így például inkább egy fehér embert foglalkoztat, mint hogy egy – egyébként jobban képzett – feketét foglalkoztatna. Ez nyilvánvalóan igazságtalan és rossz. A speciesizmus olyan, mint a rasszizmus: abból fakad, hogy követője csak a saját fajának a nézőpontját tartja fontosnak, vagy legalábbis nagyon elfogult ebben az irányban. Sok ember – emberi lényként – úgy gondolja, hogy csak a többi ember érdekeit kell figyelembe vennünk, de ez így nem helyes. Az állatok képesek szenvedni, és ezt figyelembe kell vennünk.

Az, hogy minden állatot egyformán tisztelünk, nem jelenti azt, hogy minden állattal pontosan ugyanúgy is bánnánk – ennek nem lenne semmi értelme. Ha rácsapunk a tenyerünkkel egy ló farára, valószínűleg nem okozunk neki különösebb fájdalmat – a lovaknak vastag bőrük van.

Ha ugyanezt egy csecsemővel tennénk meg, valószínűleg komoly fájdalmat okoznánk neki, ha azonban olyan keményen megütnénk a lovat, hogy ugyanakkora fájdalmat okoznánk neki, mint a kisgyereknek, a két eset ugyanannyira elítélendő lenne. Egyiket sem lenne szabad megtennünk.

Singer szerint mindnyájunknak vegetáriánusoknak kellene lennünk, mivel anélkül is könnyedén boldogulnánk, hogy az állatok húsát fogyasztanánk. A legtöbb hústartalmú élelmiszer előállítása során szenvedést okoznak az állatoknak, a tenyésztésük pedig néha olyan kegyetlen körülmények között zajlik, amelyek fájdalmat okoznak az állománynak. A nagyipari baromfitenyésztés esetében például a csirkéket szűk ketrecekben tartják, néhány helyen a disznók olyan szűk ólban vannak, hogy megfordulni sem tudnak, a marhák pedig komoly stresszt és fájdalmat élnek át a vágóhídon. Singer úgy gondolja, hogy erkölcsileg megengedhetetlen, ha hagyjuk, hogy mindez folytatódjon, de az állattenyésztés kevésbé kegyetlen formáihoz sem kellene ragaszkodnunk, mivel hús nélkül is megvagyunk. Az elveihez hűen egyik művében még egy lencse-daal (általában vörös lencséből készült fűszeres indiai főzelék) receptjét is közreadta, ezzel is a vegetarianizmus irányába terelgetve olvasóit.

Nem csupán az állattenyésztéssel okozunk szenvedést az állatoknak: a tudósok is gyakran végeznek állatkísérleteket, mégpedig ehhez nemcsak patkányokat és tengerimalacokat, hanem macskákat, kutyákat, majmokat, akár csimpánzokat is használhatnak. A kísérletek során sok állatot komoly stressz ér, fájdalmakat kell átélniük, gyógyszereket adnak nekik vagy elektrosokkot alkalmaznak rajtuk. Singer szerint úgy ítéldhetjük meg, hogy ezek közül mi engedhető meg és mi nem, hogy elképzeljük, mit gondolnánk, ha a kísérletet egy sérült agyú emberen hajtanák végre. Ha ilyen körülmények között nem tartanánk helyesnek a kísérlet végrehajtását, akkor az az elképzelt embernek nagyjából megfelelő értelmi szinten álló állatok esetében is elítélendő. Ez egy elég szigorú teszt – nem sok kísérlet menne át rajta, így hát mondhatjuk, hogy Singer igen határozottan elutasítja az állatkísérleteket.

Singer etikai gondolkodásának alapját a következetesség adja, vagyis az, hogy a hasonló eseteket hasonló módon kell kezelnünk. Logikus, hogy ha rossznak tekintjük az emberek bántalmazását, akkor az állatok fájdalmára is tekintettel kell lennünk a cselekedeteink során. Ha egy

állat bántalmazása több fájdalommal jár a számára, mint ha egy embert bántanánk, akkor az embernek kell fájdalmat okoznunk (ha már mindenképpen muszáj fájdalmat okoznunk valamelyikőjüknek).

Szókratészhoz hasonlóan Singer is kockázatot vállal azzal, hogy nyilvánosságra hozza, hogy szerintem miképpen kellene élnünk: néhány előadását tüntetőik zavarták meg, sőt halálos fenyegetéseket is kapott, mégis a filozófia legértékesebb hagyományainak megfelelően cselekszik: tömegek által osztott vélekedéseket von kétségbe. A filozófiájának megfelelő életet él, és ha valakivel nem ért egyet, mindig készen áll arra, hogy vitába szálljon vele, és nyilvános párbeszédben próbálja meggyőzni őt.

Singer esetében talán az a legfontosabb, hogy a következtetéseit olyan jól felépített érveléssel támogatja meg, amelynek az alapjait gondosan ellenőrzött tények adják. Nem kell egyetértenünk az elképzeléseivel ahhoz, hogy hitelesnek tartsuk a szakmájában. A filozófia a vita útján fejlődik, azáltal, hogy az emberek különböző álláspontokon vannak, és a logikára, illetve egyéb bizonyítékokra alapozzák az érveiket. Így például még ha nem is értünk egyet Singer állatjogi vagy eutanáziával kapcsolatos elképzeléseivel, művei olvasása közben komolyan elgondolkodunk a magunk álláspontjáról és arról, hogy azt mivel tudnánk alátámasztani.

A filozófia kínos kérdésekkel és komoly kihívásokkal veszi kezdetét, és amíg ilyen makacs és lerázhatatlan kullancsfilozófusok élnek közöttünk, jó eséllyel a továbbiakban is Szókratész szellemisége fogja meghatározni ennek a tudománynak a jövőjét.

NÉV- ÉS TÁRGYMUTATÓ

A

a priori

abortusz mint etikai kérdés

Ágoston, Hippói Szent

eredendő bűn

erkölcsi rossz

Isten városa

manicheizmus

szabad akarat

Vallomások

állatok

analitikus állítások

antropomorfizmus

Anzelm, Canterbury Szent

Marmontiers-i Ganuilo kritikája

ontológiai érv

Proslogion

Arendt, Hannah

a „gonosz banalitása”

Eichmann Jeruzsálemben

Eichmann-tárgyalás

totalitárius állam

viszonya Heideggerrel

Arisztotelész

arany középút

az ember mint közösségi lény

(*zoon politikon*)

bátorság

erények fejlesztése

eudaimónia (boldogság)

Nikomakhoszi etika

~ tekintélyére való hivatkozás

Arouet, François-Marie *lásd* Voltaire

aszketizmus

ateizmus

Avicenna

Ayer, A. J.

„Isten létezik” kijelentés

logikai pozitivizmus

Nyelv, igazság és logika

„pfuj! / hurrá!” elmélet

verifikációs elv

B

Beauvoir, Simone de

A második nem

Bentham, Jeremy

boldogságkalkulus

társadalmi problémák

utilitarizmus

Berkeley, George

esse est percipi

idealizmus

immaterializmus

Samuel Johnson cáfolata

Boëthius, Ancius Manlius Severinus

A filozófia vigasztalása

Isten előzetes tudása és predesztináció

szerencse

boldogság

boldogságkalkulus

boldogtalanság

Borgia, Cesare

Boswell, James

Boyle, Robert

C, CS

Calas, Jean

Camus, Albert

Chamberlain, Neville
Cicero, Marcus Tullius
 Az öregségről
Cogito ergo sum
csodák

D

Darwin, Charles
 A fajok eredete
 evolúcióelmélet
 Galápagos-szigetek pintypopulációja
Darwin, Erasmus
Dawkins, Richard
dedukció problémája
deizmus
Dennett, Daniel
Descartes, René
 álomargumentum
 Cogito ergo sum
 Elmélkedések az első filozófiáról
 Értekezés a módszerről
 érzéki benyomások vizsgálata
 gonosz démon
 Isten létezik kijelentés
 karteziánus dualizmus
 karteziánus kétely
 koordináta-rendszere
determinizmus
Diogenész Laertiosz
dogmatizmus
dualizmus

E

egzisztencializmus
egyenlőség
Eichmann, Adolf
Einstein, Albert

elidegenedés
Eliot, George
élménygép
első ok érve (istenérv)
elsődleges minőségek
emberi jogok
emberi természet
empirizmus
én
Engels, Friedrich
Epiktétosz
Epikurosz
 aszimmetrikus gondolkodás
 „epikureus” szó mai jelentése
 halál utáni büntetés
 halálfélelem
 sírfelirata
eredendő bűn
erény
érzékek
érzés
esse est percipi
eudaimónia lásd még boldogság
Eukleidész
eutanázia

F

feminizmus
filozófia mint terápia
FitzRoy, Robert
Foot, Philippa
Ford, Henry
formaelmélet, Platón *lásd* Platón
Freud, Sigmund
 álmok
 elszólások
 Ödipusz-komplexus

Popper kritikája
tudattalan
vallás mint illúzió

G, GY

Galilei, Galileo
gondolatkísérlet
gonosz démon *lásd* Descartes, René
gonosz problémája
 erkölcsi rossz
 természeti rossz
gyönyör
György, III.

H

halál
hazugság
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
 A szellem fenomenológiája
 dialektikus módszer
 francia forradalom
 Kant hatása
 szellem szabadsága
 történelem
 úr és szolga küzdelme
Heidegger, Martin
Hippokratész
hit
Hitler, Adolf
Hobbes, Thomas
 emberi természet
 Leviatán
 materializmus
 társadalmi rend
 társadalmi szerződés
 természeti állapot
 törvények nélküli világ

Homérosz

Hume, David

Beszélgetések a természetes vallásról

csodák

halála

intelligens tervezettség érve

Tanulmány az emberi értelemről

Husserl, Edmund

Hutcheson, Francis

Huxley, Thomas Henry

I

idealizmus, Berkeley

ígéret

immaterializmus

indukció problémája

Ismerd meg önmagad!

Isten

az első ok érve

az intelligens tervezettség érve

csodák

definíciója

és a gonosz

„Isten halott”

„Isten létezik” kijelentés

ontológiai érv

panteizmus

Pascal tétje

pragmatizmus

predesztináció

végtelenség

lásd még gonosz problémája

J

James, Henry

James, William

gondolatok készpénzértéke

igazság
mások tudata
pragmatizmus
vallás
janzenizmus
jó szamaritánus

K

Kant, Immanuel

A tiszta ész kritikája
analitikus állítás
erkölcsfilozófia
érzelmek
fenomenális világ
kategorikus imperatívusz
maximák
metafizika
numenális világ
szintetikus a priori tudás
univerzálhatóság

kárelv

Károly, II.

kategorikus imperatívusz

Kekulé, August

kettős hatás elve

Kierkegaard, Søren

Ábrahám és Izsák

Félelem és reszketés

hit

Olsen, Regine

Vagy-vagy

kínai szoba (gondolatkísérlet)

Kommunista kiáltvány

kommunizmus

Kopernikusz, Nikolaus

korrespondencia-elmélet

középkori filozófia

Kuhn, Thomas

A tudományos forradalmak szerkezete
„hétköznapi tudomány”
paradigmaváltás

L

látszat és valóság

Leibniz, Gottfried

leíráselmélet

Leviatán

Locke, John

a herceg és a cipész (gondolatkísérlet)

elsődleges és másodlagos minőségek

erkölcsi felelősség

Értekezés az emberi értelemről

személyes identitás

Thomas Reid kritikája

vallási tolerancia

logikai pozitivizmus

Lucretius, *A természetről*

M

Machiavelli, Niccolò

A fejedelem

a róka és az oroszlán mint vezető

cinikus világlátás

diplomáciai szolgálat

„machiavelliánus”

realizmus

szerencse

virtù

Maimonidész

manicheizmus

Marx, Karl

elidegenedés

Engels, Friedrich

Kommunista kiáltvány

kommunizmus
osztályharc
vallás
másodlagos minőségek
matematika
materializmus
Medawar, Peter
Meinong, Alexius
Meletosz
metafizika
Mill, James
Mill, John Stuart
 A nők alárendeltsége
 A szabadságról
 alacsonyabb és magasabb rendű
 gyönyörök
feminizmus
kárelv
oktatás
paternalizmus
szólásszabadság
törvényszegés
utilitarizmus
zsenik

N

Nagy Sándor
Néró
Newton, Isaac
Nietzsche, Friedrich
 A hatalom akarása
 Az erkölcs genealógiájához
 Elisabeth (nővére)
 Így szólott Zarathustra
 Isten halála
 rabszolgamorál
 Túl jól és rosszon

Übermensch
Vidám tudomány
Nozick, Robert
numenon

O, Ö

Olsen, Regine
ontológiai istenérv
Orco, Remirro de
öregedés

P

panteizmus
paradoxon
Pascal, Blaise
 Gondolatok (Pensées)
 janzenizmus
 katolicizmus
 Pascal tétje
paternalizmus
Peirce, C. S. 186-188
„pfuj!/hurrá!” elmélet
Platón
 antidemokratizmus
 Az állam
 barlanghasonlat
 formaelmélet
 látzat és valóság
 művészetellenesség
 platonikus párbeszéd
 Szókratész tanítványa
 totalitarizmus
Pope, Alexander
Popper, Karl
 áltudomány
 falszifikáció
 indukció, dedukció

a pszichoanalízisről
pragmatizmus
predesztináció
Pürrhón
érzékeink megbízhatatlansága

R

racionalizmus
Rawls, John
 Az igazságosság elmélete
 egyenlőség elve (különbözeti elv)
 szabadság elve
 tudatlanság fátyla
realizmus
Reid, Thomas
Robespierre, Maximilien
Rorty, Richard
Rousseau, Jean-Jacques
 a nemes vadember
 általános akarat
 francia forradalom
 „szabadságra kényszerítve”
 Társadalmi szerződés
 természetes állapot megváltozása
Russell, Bertrand
 a háború ellen
 a vallás ellen
 Házasság és erkölcs
 leíráselmélet
 matematika és logika
 Russell-paradoxon
Ryle, Gilbert

S

Sartre, Jean-Paul
 A lét és a semmi
 egzisztencializmus

Egzisztencializmus: humanizmus
kávéházi pincér rosszhiszeműsége
szabadság
választás gyötrelme
Sátán *lásd még* gonosz
Schopenhauer, Arthur
A világ mint akarat és képzet
aszketizmus
moralitás
művészet
pesszimizmus
Searle, John
kínai szoba (gondolatkísérlet)
szintaxis és szemantika
Seneca, Lucius Annaeus
Az öregségről
Singer, Peter
állatok
Az állatok felszabadítása
az élet szentsége
eutanázia
jótékonyság
konzekvencializmus
következetesség
speciesizmus
vegetarianizmus
speciesizmus (fajtaelmélet)
Spinoza, Baruch
antropomorfizmus
determinizmus
Etika
kiátkozása
lencsecsiszolás
panteizmus
racionalizmus
szabad akarat
Stephen, James Fitzjames

Stockdale, James B.
Swift, Jonathan

SZ

szabad akarat
számítógépek
személyes identitás
szerencse
szintetikus a priori
szintetikus állítások
szkepticizmus, karteziánus kétely
 pürrhonikus ~
 ~ és filozófia
szofisták
Szókratész
 barátja, Khairephón
 belső hang
 delphoi orákulum
 híres tanítványai: Platón, Arisztotelész
 párbeszéde Euthüdemosszal
 pere és kivégzése
 ~ és a nyugati filozófia
szólásszabadság
sztoicizmus *lásd még* kitioni Zénón,
 Epiktétosz, Cicero, Seneca

T

Tamás, Aquinói Szent
 az első ok érve (istenérv)
 az öt út
 Summa Theologiae
Társadalmi szerződés
Taylor, Harriet
tekintély és igazság
Teodorik
tervezettség érve (Isten létezése mellett)
Thomson, Judith Jarvis

a nem kívánt hegedűs
abortusz mint etikai kérdés
az elszabadult vonat
gondolatkísérletének változata

Turing, Alan
Turing-teszt

U, Ű
univerzálhatóság
utilitarizmus
Übermensch
üres lap

V
vegetarianizmus
virtù
Voltaire
Candide
deizmus
Jean Calas védelmében
szólásszabadság

W
Wallace, Alfred Russel
Wilberforce, Samuel
Wittgenstein, Ludwig
bogar a dobozban
családi hasonlóság
Logikai-filozófiai értekezés
(*Tractatus Logico-Philosophicus*)
privát nyelv

Z
Zénón, kitioni

A könyv elektronikus változatának kiadója
Kossuth Kiadó zRt.
www.kossuth.hu

A kiadásért felel a Kossuth Kiadó zRt. igazgatója.

Az e-könyv létrehozásában közreműködött:
Katona Zoltán, Pekó Zsolt
Projektvezető: Földes László

A fordítás alapja
Nigel Warburton: *A Little History of Philosophy*
Yale University Press, 2012

Szerkesztette
Hitseker Mária

A kötet a Yale University
szíves hozzájárulásával jelent meg.

ISBN 978-963-09-7924-5

© Nigel Warburton 2011
© Kossuth Kiadó 2014
© Hungarian translation Dippold Ádám 2014

Minden jog fenntartva.
www.multimediasplaza.com
info@multimediasplaza.com